Pequena HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Rafael Gambra

3 COLECÇÃO PRISMA

QUE É FILOSOFIA ?

A FILOSOFIA NA ANTIGUIDADE

A FILOSOFIA CRISTÃ MEDIEVAL

A FILOSOFIA MODERNA

O RENASCIMENTO DA METAFÍSICA NO NOSSO SÉCULO

Até há pouco tempo reinava a mais severa especialização no campo da Filosofia. Podia supor-se que Filosofia era «o que fazem os filósofos» — esses sábios de saber inútil que mantêm ao longo dos séculos as suas querelas sem fim, sempre dentro da subtileza duma terminologia privativa.

Esta visão da Filosofia é já hoje impossível para o homem culto de qualquer especialidade e cada vez menos possível para qualquer homem em geral. As novas concepções físicas com as suas consequências técnicas ou destruidoras requerem imediato apoio filosófico quando, por si mesmas, não tocam já as fronteiras da Filosofia. Também as grandes experiências políticas, sociais e económicas do nosso tempo representam versões práticas de sistemas filosóficos diversos, como se estes bruscamente saltassem do seu milenário afastamento para a arena das realidades fabulosas e ameaçadoras.

Pequena História da Filosofia

A edição original desta obra intitula-se :
HISTORIA SENCILLA DE LA FILOSOFIA
(Rialp, Madrid)

Tradução portuguesa de
LEONOR AIRES DE CAMPOS

1.ª edição: 1964
2.ª edição, acrescentada: 1968

Direitos exclusivos da
LIVRARIA TAVARES MARTINS
em língua portuguesa

Rafael Gambra

Pequena História da Filosofia

Paulo Machado de Lacerda

Livraria Tavares Martins
PORTO / 1968

DIGITALIZADO
PELA
BIBLIOTECA
NACIONALISTA

BIBLIOTECA
NACIONALISTA
bibliotecanacionalista1.blogspot.com
bit.ly/bibliotecanacionalista (drive)

Talvez nenhum sector da cultura tão refractário se mostre a ser reduzido a fórmulas breves e claras como o da Filosofia na sua evolução histórica. Por isso mesmo é um dos campos do saber mais desanimadores para o estudante que se queira iniciar ou para o profano desejoso de «fazer uma ideia» da matéria.

A extrema e profunda complexidade do seu objecto, o rigor com que devemos tratá-lo, o emaranhado e a diversidade dos sistemas, a obscuridade e o mistério da linguagem são causas permanentes da desconfiança com que se abordam os estudos filosóficos e do desânimo tantas vezes sentido pelos principiantes.

Até há pouco tempo reinava a mais severa especialização no campo da Filosofia. Podia supor-se que

Assim se chegará talvez a conservar, não toda a verdade (porque essa é incompatível com a brevidade em quase todas as questões importantes) mas consideràvelmente mais do que as perigosas aproximações que sempre têm sido moeda corrente no campo do pensamento ».

Nesta Pequena História da Filosofia, *procurei cingir-me a tais premissas : simplificar sem deformar, seguir o fio da história do pensamento sem lhe ocultar a complexidade nem a tensão criadora. Não me gabo de o ter conseguido pois a tarefa tinha tanto de necessário quanto de difícil. Para que um resumo deste género cumpra a sua missão é indispensável a colaboração do leitor — pelo menos na disposição de espírito com que empreende a sua leitura. Cumprir-lhe-á tomar consciência do que pode colher e também do que não pode esperar dum resumo assim. Poderá obter uma noção adequada — nem contrafeita nem deformadora — do que é a Filosofia e do impulso espiritual que històricamente a engendrou. Mas, entenda-se, só* uma noção, *nunca um verdadeiro conhecimento teórico ou histórico da Filosofia. Caso contrário, tornar-se-ia uma caricatura daquele esforço de aprofundamento que envolve três milénios de cultura humana.*

Poderá ainda o leitor colher outro fruto desta Pequena História : *afeiçoar-se ao pensamento filosófico, sentir um impulso de curiosidade para a « ciência das causas últimas ». Nada mais, porém, do que esse interesse e esse impulso. Não ficará dispensado, se visar maior compreensão dos temas filosóficos, dum estudo sistemático das disciplinas que compõem a Filosofia.*

Ao escrever o presente livro, pensei muito especialmente nos alunos que vão iniciar os seus estudos universitários. O conhecimento das grandes correntes filosóficas deve ser-lhes imprescindível, ao manusearem os textos divulgados na Universidade.

Sentir-me-ei bem compensado se neste trabalho — que não tem outra aspiração que a da síntese nem outro valor que o da clareza — conseguir que alguns dos leitores relacionem ideias antes dispersas ou encontrem incentivo para se dedicarem à especulação filosófica.

Que é Filosofia?

1. O Pensamento Filosófico

O CONCEITO DE FILOSOFIA permanece até hoje bastante obscuro para a generalidade dos homens, para todos aqueles cujos estudos não os aproximam do campo filosófico. A palavra *filosofia* sugere, em primeiro lugar, uma zona íntima e misteriosa. Uma ciência mítica, um tanto impregnada de poesia, cujas raízes se perdem na profun-

didade dos tempos e que é própria só para iniciados. Evoca, em segundo lugar, a ideia de uma arte de viver reflexiva e pausadamente. Uma serena valorização de coisas e acontecimentos que produz uma espécie de impassibilidade interior. Assim, diz-se em linguagem corrente : — « Fulano é um filósofo », ou então: — « Leva as coisas com filosofia ».

Alguma verdade haverá decerto neste conceito, como em todos os lugares-comuns. Já Aristóteles, no Livro I da sua Metafísica, dizia que « o amigo da filosofia também o é dos mitos porque no fundo das coisas se encontra sempre o maravilhoso ». E o facto de possuir uma visão coerente do Universo deverá dar ao filósofo uma serena beatitude e libertá-lo das paixões internas e das contingências externas, como salientam os estóicos.

A filosofia é, no entanto, a actividade mais natural do homem e o inquérito filosófico o mais caracterìsticamente humano.

Imaginemos que um homem sai de casa e, vítima dum desastre, perde os sentidos e é transportado para uma clínica ou para uma casa vizinha. Quando volta a si, vê-se num lugar para ele desconhecido e numa situação de cuja origem não se recorda. Qual será

a sua preocupação imediata, a pergunta que fará a si mesmo e aos que o rodeiam ? Não quererá saber certamente a natureza ou a utilidade dos objectos presentes nem qual a capacidade do quarto ou a orientação da janela. Fará uma pergunta total : « Que é isto ? » ou, melhor, uma que englobe a sua própria situação : « Onde estou ? Porque estou aqui ? »

A posição do homem neste Mundo é semelhante. Chegamos à vida sem que nos expliquem prèviamente para onde vamos nem qual terá de ser o nosso papel na vida. Nem tão-pouco nos perguntam se queremos nascer ou não. É certo que, como não nascemos adultos e é ao longo da vida que se vai formando a nossa inteligência, acabamos por nos habituar às coisas de forma a achá-las naturais, e supérflua qualquer explicação. Aos primeiros e insistentes *porquês* da nossa meninice respondem os pais o melhor que podem, e o imenso prestígio de que perante nós gozam, como a vaga convicção que as crianças têm de não poderem entender tudo, fazem-nos aceitar fàcilmente uma visão do Universo que, na maior parte dos casos, ficará definitiva e imutável.

É evidente que se chegássemos ao Mundo adultos a nossa perplexidade seria igual à do homem que, perdidos os sentidos, acordasse num lugar desconhecido. Se este Mundo que nos parece tão natural e normal fosse absolutamente diferente, também a ele nos habituaríamos sem dificuldade. Só chegada a inteligência ao estado adulto virá o momento em que se coloque no ponto de vista do *não habitual,* da *nesciência* profunda diante de si mesma e do Mundo. Nesse momento estará a filosofar. Muitos homens afogam em si mesmos essa perplexidade essencial : serão esses os menos dotados para a Filosofia. Outros vêem nela a única posição sincera e honesta : esses, profissionais ou não—serão *filósofos.*

A Filosofia, portanto, longe de ser coisa obscura e supérflua, acima da limpidez singela das ciências especiais, é conhecimento que a razão humana exige de modo imediato e espontâneo.

Para chegar a mais clara noção do que seja Filosofia, tratemos de aceitar e compreender uma definição. Apesar de muitas nos proporem os diferentes sistemas filosóficos, podemos cingir-nos à definição clássica, aquela em que quase todos os filósofos coincidem ; servir-nos-á mais tarde para

delimitar o que é a Filosofia e o que o não é, no rol dos modos possíveis do conhecimento humano :

Ciência
da totalidade das coisas
pelas suas causas últimas
adquirida pela luz da razão.

Ciência : muitos dos nossos conhecimentos não são científicos. Assim, por exemplo, o conhecimento que os homens sempre tiveram das fases lunares, da queda dos corpos. Assim o da periodicidade das marés para os navegadores. Isto é, conhecimento de factos vulgares, não científicos. Mas quem conhece as fases da Lua como relação dos movimentos da Terra e do seu satélite, a queda dos corpos devida à gravidade, as marés pela atracção lunar, *conhece as coisas pelas suas causas,* isto é, possui um conhecimento científico. Para falar de ciência há, no entanto, que acrescentar a nota (ou característica) de *conjunto ordenado,* harmónico, sistemático, perante a fragmentaridade dos conhecimentos científicos isolados. A Filosofia é sobretudo conhecimento pelas causas, isto é, não mero conhecimento de factos ou explicação mágica — por meio de relações não causais

— das coisas, mas coerente, unitário, oposto a qualquer fragmentarização. Por isso Aristóteles definia a Ciência — e a Filosofia, que para ele com a Ciência se identifica — como «*teoria* das causas e princípios».

Da totalidade das coisas. A Filosofia não isola um sector da realidade para o tornar objecto de estudo. Diferencia-se nisto das ciências particulares (Física, Matemática, Ciências Naturais) que tratam duma só espécie de coisas e prescindem de tudo o mais.

Heidegger, um filósofo alemão existencialista, que vive ainda, salientava, na abertura dum dos seus célebres artigos, a angústia, a insatisfação essencial que o homem sente perante a limitação de cada ciência em relação ao seu objecto próprio: a Física estuda o mundo dos corpos... *e nada mais*; a Biologia, o mundo dos seres vivos... e nada mais. Pergunta-se: que se faz ao resto? Que se faz ao todo como unidade? O homem no Mundo, como aquele do nosso exemplo que desperta num ambiente desconhecido, não pode satisfazer-se com explicações parciais sobre os diversos objectos que o rodeiam. Dessa visão do todo só a Filosofia se encarrega, e nisto se distingue de cada uma das ciências particulares.

Pelas suas razões mais profundas. Poder-se-ia pensar que se a Filosofia diverge de cada ciência particular pela universalidade do seu fim, já o mesmo se não daria com o conjunto das ciências particulares a que chamamos Enciclopédia. Se as ciências particulares dividem a realidade em sectores diversos, o seu conjunto estudará a realidade integral. Por outro lado, se cada uma trata dum sector da realidade e todos têm a sua ciência correspondente, nenhum objecto possível haverá para outro saber, de carácter filosófico.

Se queremos distinguir Filosofia e Enciclopédia, há que aprender antes a distinção entre *objecto material* e *objecto formal* duma ciência. Objecto material é aquele ao qual a ciência se dedica. O objecto material da Enciclopédia (a totalidade das coisas) coincide com o da Filosofia. Objecto formal, por outro lado, é o ponto de vista do qual a ciência estuda o seu objecto. Assim, a Geologia e a Geografia têm o mesmo objecto material (*Geos*, a Terra) mas objecto formal diferente, pois, enquanto a primeira se interessa pela composição das camadas terrestres, a Geografia estuda a configuração exterior da Terra. Outro tanto sucede com a Antropologia, a

Psicologia e a Anatomia, a Fisiologia, que estudam, todas, o homem de pontos de vista diversos.

Assim, cada ciência, e a Enciclopédia como seu conjunto, estuda os seus objectos pelas causas ou razões imediatas que são próprias e imanentes a esse sector da realidade. A Filosofia estuda antes o seu objecto pelas razões últimas ou mais gerais. Cada ciência parte de postulados ou axiomas que não demonstra e, nelas apoiada, trata o seu objecto. A Filosofia deve ultrapassar esses postulados científicos e chegar a uma visão coerente do Universo pelas suas razões mais profundas. As coisas explicam-se fàcilmente umas pelas outras, o difícil é explicar que as coisas existam. Este problema radical da natureza do ser, da sua origem e do seu sentido, constitui o objecto formal da Filosofia, pelo qual se distingue do conjunto das ciências. A Filosofia e a Enciclopédia enfim, diferenciam-se como a síntese do todo : não se pode explicar o homem ao descrever-lhe, por exemplo, o fígado, o baço, o pulmão, etc.

Adquirido pela luz da razão. Poder-se-ia talvez confundir a Filosofia com outra ciência que também considere a realidade universal pelos princípios últimos e abranja os problemas da origem e do sentido da existência : a teologia revelada, ou mais exactamente, o saber religioso. Distinguem-se, todavia, pelos meios como em ambas se adquirem os conhecimentos, pois ao passo que o saber religioso procede da revelação e se adquire pela fé, o saber filosófico tem de construir-se sòmente com as luzes da razão.

Deus, ao revelar o conteúdo da fé, quis que todo o homem tivesse o conhecimento necessário da sua posição e da sua finalidade, para salvar-se ; no entanto, este conhecimento, ainda que para o crente seja indubitável, não constitui por si mesmo uma concepção do Universo, mas sòmente os dados e normas práticas necessários à salvação ; e não dispensa o homem do lógico desejo de possuir uma concepção racional da realidade, porque, como diz Aristóteles, « é indigno do homem não partir em busca duma ciência a que pode aspirar ».

A Filosofia corresponde portanto, à mais natural aspiração do homem. Todo o homem, no fundo, possui, mais ou menos confusa, uma filosofia. Pensemos, por exemplo, na Índia, povo apático, indiferente, que se deixou sempre governar por estranhos só para não ter o trabalho de o fazer por si mesmo. No fundo da sua conduta adivinha-se uma concepção filosófica : os Indianos são panteístas, crêem que o Mundo é uma grande unidade da qual cada

um de nós não é mais que uma emanação e à qual todos teremos que regressar. Deste fatalismo, que anula a personalidade, a consequência natural é o quietismo.

Os povos ocidentais têm sempre sido, pelo contrário, activos e empreendedores. Também os dinamiza uma filosofia que neles é colectiva : crêem na personalidade de cada um como distinta das coisas e de Deus, e capaz de aperfeiçoar-se pelo esforço próprio. À semelhança daquele que escrevia em prosa sem o saber, todos os homens são filósofos, mesmo sem darem por isso...

Na origem, a Filosofia era o mesmo que Ciência : filósofo o mesmo que sábio ou cientista. Assim, Aristóteles trata na sua obra não só dos profundos problemas que os filósofos reservam para si como também de Física, de Ciências Naturais... Foi mais tarde, com o progresso do saber, que se desprenderam do tronco comum as chamadas *ciências particulares*. Cada uma isolou um pedaço de realidade para fazer dele objecto de estudo à luz dos seus próprios princípios.

Isto constitui um processo necessário, atentos os limites da capacidade humana para saber. Até depois do Renascimento houve ainda — excepcionalmente —

alguns sábios universais : homens que abarcavam todo o saber do seu tempo. Descartes, por exemplo. Talvez o último sábio desse estilo tenha sido Leibniz, pensador da escola cartesiana que viveu no Século XVII. Depois, ninguém mais pôde com o caudal científico adquirido pelo homem ; hoje ninguém pode sequer com o de cada uma das ciências particulares.

Por sobre a imensa e inevitável proliferação das ciências independentes, subsiste a Filosofia como tronco e matriz, a tentar coordenar e dar sentido a todo o complexo mundo do conhecimento, a pôr sempre a eterna e fundamental pergunta relativa ao ser e à estrutura do Universo.

2. Divisão da Filosofia

QUANDO A FILOSOFIA ABARCAVA todo o âmbito da Ciência, Aristóteles dividiu as diferentes modalidades do saber por aquilo a que chamou *os graus de abstracção*. Abstrair é uma operação intelectual que consiste em separar qualquer aspecto do objecto para o considerar isoladamente, à parte de tudo o mais. Este poder de abstrair iden-

tifica-se realmente com a faculdade intelectual, com a racionalidade do homem : ultrapassar as coisas concretas, singulares, que também os animais conhecem, para guardar só o que nelas seja comum à sua essência ou conceito, sem considerar o que seja apenas individual, é função racional, pròpriamente humana. Intelectual deriva de : *intus legere,* ler por dentro, captar a ideia ou universal, separada de todo o resto.

A abstracção deve efectuar-se em três fases sucessivas : na primeira, prescinde-se dos caracteres individuais, concretos, das coisas que nos rodeiam, para ficar com os caracteres físicos ou naturais : — eis o que determina a Física e as Ciências Naturais. Na segunda fase da abstracção, prescinde-se também de qualquer qualidade específica ou natural, para considerar sòmente a quantidade pura — o número : — assim se geram as Ciências Matemáticas. Na terceira, por fim, prescinde-se também da quantidade e fica-se ùnicamente com o ser — aquilo que é comum a todas as coisas, a razão mais geral e primitiva : — eis a origem da Metafísica, à qual Aristóteles chamava *filosofia primeira.*

Dado que posteriormente se têm separado as ciências particulares e que não se considera já Filo-

sofia ciências como a Matemática ou as Ciências Naturais, prevaleceu outra divisão no seio dos estudos reservados à Filosofia. Deve-se ela a um alemão, Cristiano Wolff — discípulo de Leibniz. Dividia Wolf a Filosofia em três grupos gerais de matérias : filosofia *real,* filosofia do *conhecimento* e filosofia da *acção.* A primeira estuda o ser e as coisas em geral ; a segunda trata desse grande fenómeno que se passa na nossa mente e que nos relaciona com as coisas exteriores — o conhecimento — fenómeno que nos distingue duma pedra, por exemplo, a qual, visto não ter conhecimento, está encerrada em si mesma e não entra em relações com o que a rodeia ; a terceira estuda a acção, e as normas que a regem : esta é complementar do conhecimento na medida em que reage ante as coisas por aquele reveladas.

Cada grupo abrange várias ciências. A filosofia *real* divide-se em *Metafísica geral* e *Metafísica especial.* A primeira que é a fundamental e determina em cada filósofo toda a natureza do seu sistema, estuda *o ser enquanto ser,* o *ser em si.* A especial divide-se em *Cosmologia, Psicologia* e *Teologia natural ou teodiceia.* Esta divisão corresponde às três categorias mais gerais do ser real : o cosmos, ou con-

junto ordenado do mundo material inerte ; as almas, diferentes da matéria e a ela irredutíveis ; e Deus, que tudo ultrapassa e não faz parte de nenhum dos grupos.

À filosofia *do conhecimento* cabem duas ciências : a *Lógica* e a *Teoria do conhecimento*. O pensamento não nasce espontâneamente, duma maneira anárquica, no espírito ; seja o que for que se pense deve sujeitar-se a fórmulas e leis que são a própria estrutura do pensamento. Àquele que não coordene o seu pensamento com método e sequência chamamos ilógico ; e àquele que não raciocine em absoluta conformidade com tais leis teremos de o internar num manicómio. Essas leis do pensamento são o objecto da lógica. Para as estudar não é preciso sair dos domínios próprios do pensamento : ao lógico puro não interessa que o que pensou esteja de acordo com a realidade, mas sim que esteja de acordo com as leis do pensamento em si. Imaginemos o seguinte raciocínio :

Os Americanos são negros.
Napoleão era americano.
Logo Napoleão era negro.

Todas estas afirmações são falsas : no entanto para a lógica em si, é um raciocínio válido porque está feito segundo as regras do silogismo. Vejamos este outro :

Alguns espanhóis são andaluzes.
Alguns espanhóis são sevilhanos.
Logo os sevilhanos são andaluzes.

Todas estas proposições são em si verdadeiras, mas são-no por casualidade e a conclusão é ilícita : lògicamente é de rejeitar.

Daqui resulta que, já fora do domínio da lógica, façamos a nós mesmos outra pergunta sobre o conhecimento geral : corresponderá o pensamento à realidade ou enganam-nos os seus dados ? Ou tratar-se-á mesmo só duma criação do espírito ? A esta pergunta responde outro ramo de filosofia do conhecimento : a Epistemologia ou Teoria do conhecimento.

Porém, entre o sujeito e o objecto não existe sòmente uma relação de conhecimento, mas também uma relação de acção. Se no conhecimento o objecto impressiona o sujeito ao transmitir-lhe a sua imagem, na acção é o sujeito que actua sobre o objecto e o modifica. Pois bem, o actuar, como o

pensar, está também submetido às suas normas que são imutáveis e universais. A criança, ao mesmo tempo que apreende as noções de verdadeiro e de falso, e antes de chegar às de lógico e ilógico, aprende a conhecer as de bom e mau, a distinguir os actos lícitos dos ilícitos. A parte da Filosofia que estuda as leis da licitude ou moralidade dos actos e o seu fundamento, é a Ética.

Temos assim o sistema das ciências pròpriamente filosóficas, que podemos condensar neste quadro :

- Filosofia
  - real
    - Metafísica geral ou Filosofia Primeira
    - Metafísica especial
      - Cosmologia
      - Psicologia
      - Teologia natural
  - do conhecimento
    - Lógica
    - Teoria do conhecimento
  - da acção... Ética

Apesar destas divisões, a Filosofia é, essencialmente, una. Quer dizer que o concepção básica que se tenha do ser em Metafísica geral determina os conceitos posteriores da Cosmologia, da Psicologia, da Ética, etc., que são, ao fim e ao cabo, a sua aplicação ou o seu prolongamento. Assim, de todos os grandes sistemas filosóficos da história se pode dizer

que surgiram de uma ideia-madre fundamental, de uma concepção original do ser e do Universo. O sistema de Heraclito, por exemplo, surge da ideia de identificar o ser com o devir ; o de Parménides, da unidade panteísta do ser ; o de Aristóteles, da sua tese do acto e da potência ; o de Kant, da sua concepção do espaço e do tempo como formas *a priori* ; o de Bergson, da sua ideia da duração ou tempo real, etc.

3. Utilidade da Filosofia

É MUITO FREQUENTE OUVIR-SE perguntar para que serve a Filosofia, qual a sua utilidade. ¿ Para que é que certos homens se dedicam a abstrusas congeminações sobre a origem e a natureza última das coisas ? ¿ Para que servem esses estudos ? ¿ Que utilidade prática podem trazer-nos ? ¿ Simplesmente, como parece acontecer, a de engen-

drar novas especulações e ensiná-las às gerações novas?

Em termos gerais, podemos contestar a esta objecção que a Filosofia, de facto, para nada serve mas que disso resulta, aliás, a sua grandeza. As diversas técnicas servem o homem e o homem serve a Filosofia na medida em que a essência distinta da sua natureza pròpriamente humana é a razão, e esta exige dele a contemplação intelectual do ser, o conhecimento desinteressado da essência das coisas. A diferença fundamental entre a natureza animal e a natureza racional é mesmo esta: o animal, perante um objecto qualquer que lhe seja desconhecido, pode sentir uma espécie de perplexidade inquiridora mas o que obscuramente pergunta a si próprio é: para que serve isto? ¿Em que relação estará comigo? ¿Trata-se de algo prejudicial, indiferente ou benéfico? Uma vez tranquilizado a este respeito, o animal não sente mais nenhuma preocupação perante as coisas. O homem — pelo contrário — é o único animal que ultrapassa esta esfera utilitária e pergunta a si próprio: que é? A isso só pode responder-se com *a essência* das coisas, cuja reprodução na mente do homem é a ideia ou conceito. Perante um fenómeno estranho aparecido no

céu, não se satisfaz um homem ao assegurar-lhe que «está muito longe» ou que «é inofensivo». Será preciso explicar-lhe que se trata, por exemplo, de uma aurora boreal e se souber que é isso mesmo dar-se-á por satisfeito. Deste género de curiosidade puramente cognoscitiva nunca um animal deu mostras. Por isso os animais não falam: exprimem, sim, o seu temor, a sua dor, o seu contentamento, todas as suas reacções sentimentais perante as coisas, mas falar consiste em exprimir juízos e nos juízos pelo menos um dos termos (o predicado) há-de ser um conceito universal. Porque o individual só pode atribuir-se a si próprio («este pão» ou «João» só pode referir-se a este pão ou a João), e assim não se formam juízos. Por isso os animais também não riem. Porque o riso é provocado pelo contraste entre uma ideia que possuímos e a realidade concreta. Por isso ainda os animais não progridem, porque a técnica nasce da ciência e a ciência forma-se com leis e princípios que são juízos.

Muitas massas humanas vivem sujeitas a uma organização de vida que se assemelha muito à vida animal. Vivem numa actividade incessante, febril, orientada para a produção de meios ou bens a fim de satisfazer as necessidades da própria vida. Dir-se-á

que a sua existência é um círculo vicioso e serve apenas para se manter a si mesma e repetir-se indefinidamente. Se fossem suprimidas em conjunto, resolver-se-iam dois problemas duma vez, o da produção e o da vida e poderia pensar-se que nada se perdera. Àqueles que vivem dessa maneira, a única interrogação que ocorre perante uma obra de arte é: quanto valerá? E perante uma descoberta científica: para que servirá? A Filosofia — ciência pura — e a Arte são precisamente as coisas que rompem esse círculo vicioso e conferem à vida um sentido e um valor. Há cientistas especulativos — o matemático, o físico, o químico, etc. — que investigam por contemplação pura, pelo conhecimento em si mesmo; é no entanto frequente que nestas ciências, em vista das possíveis e próximas aplicações técnicas dos seus estudos, os investigadores se proponham também objectivos utilitários, práticos. Mas isto, que ao cientista nem sempre ocorre, nunca sucede ao filósofo, cujo campo está mais para além da possibilidade de aplicações técnicas. Assim, como disse Aristóteles: — « Aquela de entre as ciências que é procurada por si mesma, ùnicamente pela ânsia de saber, é mais filosófica do que a que está subordinada a outra ». (*Met.* 1, 2).

A Filosofia, portanto, não é um meio mas um fim; não serve, mas é servida por todas as coisas e pelo próprio homem, por aquilo que nele é mais nobre — a faculdade intelectual.

Assente, pois, que a Filosofia não tem utilidade técnica, poder-se-ia repor a questão num plano mais profundo — metafísico ou íntimo — e perguntar se a Filosofia terá alguma repercussão útil de carácter espiritual. A esta pergunta têm sido dadas no decurso dos tempos várias respostas contraditórias.

Os Estóicos dão por adquirido que no Universo tudo acontece fatalmente, necessàriamente, e por isso atribuem pouca importância à Metafísica e à Cosmologia. Centram o interesse filosófico na posição que o homem deve adoptar perante esse acontecer predeterminado; a Filosofia terá assim por objecto inspirar ao homem a indiferença ou a imperturbabilidade do *sofos* (sábio), a liberdade interior, o desprezo pelas coisas exteriores e pela sua vária fortuna. A Filosofia ficará portanto reduzida a uma ética, melhor, a uma arte de viver.

A moderna Escola *fenomenológica,* pelo contrário, exagera os pontos de vista de Platão e de Aristóteles e afirma que a Filosofia deve ser pura e desinteressada contemplação das essências.

Em confronto com essas duas concepções, afirmamos, — de acordo neste ponto com São Tomás e a escolástica cristã —, que a Filosofia é, antes de mais nada, fundamentalmente, contemplação pura; mas, por isso mesmo que é uma ciência radical e de totalidade, inclui ao mesmo tempo a personalidade e a vida do sujeito que contempla. Assim a contemplação ilumina, para além do *ser*, o *valor*, e move dessa forma a vontade enquanto esclarece o entendimento. A Filosofia não é pois ciência pura, antes *sabedoria* — saber total, íntimo, que inclui e põe em causa o homem integral, com as suas faculdades diversas. Quando dizemos ter o homem dentro de si a sua filosofia, ser o homem filósofo sem o saber, queremos significar não só que possui uma concepção da existência mas que, em consequência dela, adopta determinada posição perante a vida.

Esta fusão da Filosofia e da vida humana, no seu sentido mais profundo, faz coincidir a História da Filosofia, em rigor, com a história da vida do homem.

Ambas — Filosofia e Vida — se penetram de tal modo que, ao longo da História Unversal, umas vezes é a Filosofia que determina a evolução da humanidade, outras é a evolução humana que exige

determinada filosofia. Assim, por exemplo, os grandes acontecimentos políticos e sociais da Revolução Francesa, que alteraram a face do Mundo, estavam preconcebidos nas obras dos filósofos empiristas — Locke e Hume — e no movimento filosófico da Enciclopédia. Pelo contrário, a nova atitude estética e anti-religiosa que o Renascimento e os seus grandes génios trouxeram consigo exigia uma filosofia adequada, de carácter subjectivista e racionalista. E essa filosofia foi, quase um século mais tarde, a de Renato Descartes.

Por tudo isto é possível dizer, com toda a propriedade, que a História da Filosofia é a história mais profunda que da humanidade se pode escrever.

4. Filosofia e filosofias

Nos dois últimos parágrafos abordámos duas objecções que habitualmente põem aqueles que crêem que junto ao conhecimento das Ciências não cabe o da Filosofia. E isto porque o seu campo já foi ou deverá ser absorvido por elas. A primeira objecção diz que se as diferentes ciências particulares repartem entre si todo o campo da realidade não resta objecto para a Filosofia. A segunda apelida

a Filosofia de inútil. Falta-nos ainda mencionar uma terceira objecção, assaz frequente, contra a licitude do que chamamos Filosofia : as Ciências — há quem o diga — caracterizam-se pela sua unidade e esta constitui o melhor indício da sua realidade e da sua verdade. Quando, por exemplo, se fala da Física ou da Química não é necessário esclarecer de qual se trata pois não há senão uma. Mas, se se fala de Filosofia, haverá que especificar imediatamente se nos referimos à filosofia de Kant, à escolástica ou à platónica... Quando por acaso surgem entre os cientistas disparidades relativas às investigações recentes, tais discrepâncias vão-se resolvendo até ao predomínio da verdade comprovada que todos reconhecem : o progresso da Ciência segue portanto em linha recta, num único sentido. Na Filosofia, pelo contrário, dir-se-ia que cada filósofo tira da cabeça a sua própria filosofia — e esta sai dela inteira, como Minerva da cabeça de Júpiter. E, ao longo do tempo, os mesmos sistemas antagónicos subsistem, com os seus partidários tão irredutíveis como no primeiro dia, sem que pareça haver surgido qualquer acordo ou demonstração.

A resposta deduz-se da própria definição que já demos da Filosofia : *pelas suas razões últimas ou*

mais profundas ; porém, surgir-nos-á com maior claridade através dum exemplo. Exemplo que aliás servirá também para superar uma derradeira objecção que é costume fazer à Filosofia ou melhor àqueles de nós que cultivam a Filosofia, embora tenham uma fé religiosa e a ela adiram firmemente sem medo de errar. Vocês os crentes — diz-se — não podem filosofar porque, no fundo, cada um sabe muito bem qual é a origem, a essência e o fim do Universo e de vocês mesmos, e antes de começarem já sabem onde vão ter. A vossa especulação não pode nunca ser livre, racional, sincera ; mas apenas uma espécie de apologética interessada em demonstrar aquilo que já de antemão acreditáveis.

Pois bem, imaginemos uma aldeia instalada desde há muito nas margens dum lago profundo e misterioso. Um desses lagos de montanha cujas águas encobriram um abismo, um fundo cónico cercado de altos picos, com uma saída única para as suas águas cuja cor negra testemunha duma profundidade que seguramente nenhuma sondagem desvendou por completo. Os habitantes da povoação conhecem por testemunho dos seus antepassados a existência duma cidade submersa, em ruínas, no fundo do lago.

E como o testemunho lhes merece confiança absoluta têm o caso por garantido. Estão familiarizados com a camada superior e mais superficial das águas do lago, que os raios do sol iluminam a ponto de tornar distintos os vários peixes que as habitam, assim como as algas que é conveniente evitar. Neste sector não pode haver desacordo entre os observadores : cada um dos dados pode ser verificado à vista e assim se obtém inevitável concordância.

Tanto o fundo como a superfície das águas são conhecidos pela população, mas ¿ bastar-lhe-á esse conhecimento do lago ? Certamente que não. Existe, por um lado, extensa zona intermédia que os antigos não mencionam e a vista não penetra. ¿ Que espécie de animais habitarão essa obscuridade que os próprios raios do Sol apenas afloram ? Existe, por outro lado, o desejo dos habitantes de descobrir, — com os meios que têm ao seu alcance e até onde lhes seja possível — o mistério das águas ; a aspiração de estabelecer uma certa continuidade entre ambas as zonas conhecidas e adquirir assim uma visão unitária do lago no seu conjunto. Aproveitam a luz mais forte do dia para sondar com os olhos os derradeiros confins do visível e julgam ver ora umas coisas,

ora outras ; uns interpretam de determinada forma as sombras que imaginam descortinar ; algum acreditará talvez ter distinguido o lugar onde se ergue a cidade antiga ; todos afinal formarão a sua ideia sobre a estrutura do lago que lhes é vizinho e para chegar a essa estrutura partem daquela superfície que vêem fàcilmente, orientam-se por aquilo que acreditam existir nas profundezas sem obter no entanto mais que um esforço que satisfaça a sua ânsia de penetrar o mistério e de conhecer.

A situação do homem perante a realidade em que se insere é, sob muitos aspectos, semelhante : a zona clara, iluminada pelos raios do Sol e demonstrável pela experiência sensorial é a realidade que estuda a ciência físico-matemática. O fundo do lago, com as suas realidades últimas, é o conjunto de dados que a fé nos proporciona. O esforço de mergulhar nas profundidades ignotas da zona média e lograr uma visão unitária, sintética, é a Filosofia.

¿ Como pode considerar-se estranho que o conhecimento filosófico não possua a evidência e a demonstrabilidade do científico se, por princípio, versa sobre temas não experimentais, alheios ao campo material, claro e distinto, do sensível ? A sua pró-

pria natureza exige a sua inevidência — da qual, por sua vez resultam a pluralidade e a coexistência de sistemas filosóficos diversos ou mesmo antagónicos.

Se cada sistema filosófico representa um esforço de penetração e de interpretação — inevidentes e incomprováveis por princípio — para lograr uma visão unitária do Universo, nada é mais natural que a multiplicidade de sistemas que frequentemente se completam e corrigem entre si num esforço humilde por aclarar dentro do possível o mistério do ser e da vida. Este carácter antidogmático encontra-se gravado na própria origem e na raiz da palavra *filósofo ;* quando León, rei dos filíacos, perguntou a Pitágoras qual a sua profissão, não ousou este apresentar-se como *sofos* (sábio) à maneira dos seus antepassados, mas intitulou-se humildemente *filósofo* (de *fileo,* amar e *sofia,* sabedoria) — *amante da sabedoria.*

Também a situação do crente — do cristão, por exemplo — que se interesse pela Filosofia, tem semelhanças com a dos habitantes da pequena aldeia sobranceira ao lago. De facto, aquilo que, por intermédio da fé, se sabe existir no fundo do lago orienta os olhares dos investigadores e impede-os de cair no

erro se por acaso entram em contradição com os seus pressupostos, mas de modo algum os exime do trabalho ou os tolhe na concepção sobre a zona imensa deixada ao seu livre inquérito. A fé religiosa apenas oferece as verdades necessárias à sua salvação ; contudo, embora conte com elas, abre-se o Universo inteiro à interpretação racional dos homens. E sobre bases ortodoxas coexistem, segundo realmente acontece, uma imensidade de sistemas filosóficos.

Poder-se-ia pensar que se cada filósofo forjar uma concepção que nem se relacione nem tenha nada de comum com as outras é porque a tendência filosófica do homem será um impulso estéril e absurdo. Qualquer coisa parecida com alcançar o horizonte ou apanhar o fumo... Nesta circunstância, conquanto a aspiração seja legítima, o resultado será nulo. A mesma coisa, afinal, que o símbolo da tragédia humana : a teia de Penélope — tecida durante o dia, desfeita durante a noite.

Mas não é assim. Embora a evidência e a possibilidade de demonstração experimental não acompanhem o saber filosófico, ninguém põe em dúvida que muitas das suas conclusões permanecem no património comum da Filosofia, a título de aquisições perenes. É também um facto que nenhum filó-

sofo começa a pensar servindo-se apenas da própria visão : todo o pensador autêntico se baseia na obra dos seus predecessores e na situação filosófica contemporânea. Por isso a História da Filosofia possui — como adiante vemos — uma continuidade e um sentido claríssimos.

5. A origem da Filosofia

«O QUE SOBRETUDO LEVOU OS HOMENS a fazer os primeiros inquéritos filosóficos — disse Aristóteles — foi, como o é hoje, a admiração». Para compreender a inspiração filosófica é preciso experimentar, ao menos uma vez, estranheza pelas coisas que são ou existem ; libertar-se da *habituação* ao ambiente e ao quotidiano, pôr-se no lugar daquele que abre os olhos num meio desconhecido.

Existe uma primeira forma de admiração perante a existência. Se as coisas fossem totalmente diferentes do que são ter-nos-íamos habituado a elas com a mesma naturalidade.

Existe uma segunda forma, reflexiva, de admiração. O homem beneficia de duas experiências : a que lhe proporcionam os sentidos, a sensibilidade, e esta é-lhe comum com o animal ; e a que lhe vem da razão — modo superior de conhecimento que lhe pertence só a ele. Esta última fornece-lhe um mundo de conceitos, de ideias, de leis que são universais, invariáveis e iguais a si mesmas. As ideias geométricas, os conceitos físicos, as leis científicas não variam : são imutáveis, unas e universais.

Os sentidos, por seu lado, põem-no em contacto com um mundo em que nenhuma coisa é igual a outra, um mundo composto por indivíduos diferentes entre si (nem um ramo de árvore é igual a outro), onde nada é imóvel mas tudo é movimento, em constante mudança e evolução. Tão insólito contraste no próprio seio da sua experiência provoca a admiração ou a estranheza do pensador e do homem em geral, que experimenta compreensível perplexidade perante a realidade do movimento, da

mudança, do seu envelhecimento próprio — do constante caminhar das coisas.

Durante vinte e cinco séculos — desde a época fabulosa dos sete sábios da Grécia até aos nossos dias — o espírito humano tem-se debatido em tremenda luta consigo mesmo e com uma realidade que se lhe desdobra em duas experiências contraditórias. Tomaremos consciência dessa tragédia profunda do homem e da sua existência ao apresentar os grandes sistemas filosóficos que se têm sucedido através dos tempos e o que cada um deles trouxe de novo ; assim aprenderemos, simultâneamente, qual o sentido e a continuidade da própria luta.

A Filosofia na Antiguidade

1. Os Gregos e o culto da razão

QUANDO BUSCAMOS A HUMANA ORIGEM da nossa cultura — daquela a que chamamos ocidental e que, de facto, predominou em todo o mundo civilizado — volvemos sempre até à Grécia antiga e de ali não passamos.

A Grécia (séculos VI a II A. C.) foi um país especialmente dotado para o pensamento filosófico e é nele que deve procurar-se a origem da Filosofia.

Essa aptidão excepcional provém duma peculiaridade do povo grego : o seu carácter essencialmente humanista. Toda a cultura grega se desenrola em torno do homem e brota da serena contemplação da natureza humana. A arte grega não representa deuses descomunais ou forças desmesuradas da natureza como a dos seus contemporâneos, mas sim o homem harmónico, o modelo das perfeições humanas. Uma Vénus grega ou um Apolo têm, como medidas somáticas, a média aritmética das muitas medições feitas experimentalmente. A concepção arquitectónica dos seus templos interessa-se psicològicamente pela serenidade de contemplação do espectador ; e chega ao ponto de deformar levemente as linha teóricas a fim de corrigir ilusões de óptica. A vida política é adaptada ao homem como uma democracia livre, humana e flexìvelmente administrada. Até mesmo os seus deuses são homens com faculdades bela e equilibradamente proporcionadas.

Pois bem, este espírito humanista fez com que, na Grécia, o pensamento se libertasse da armadura irracional — mito e religião — que o afectava nos povos anteriores e exteriores à civilização helénica e permitiu que se abrissem as portas à reflexão puramente filosófica.

Tem-se discutido múltiplas vezes se é justo fazer começar a Filosofia com a cultura grega e desprezar o que possa haver de filosófico nas culturas orientais mais antigas. Não restam dúvidas, por exemplo, quanto ao enorme caudal de sabedoria contido nos Livros Sagrados indianos. No dizer de alguns, a Filosofia principia na Grécia porque aí *se descobriu a razão*. Estes mesmos admitem que os Egípcios primitivos conheciam meios geométricos para a agrimensura — muito necessária aos canais do Nilo ; que os Caldeus sabiam astronomia ; que os Indianos e os Chineses possuíam aprofundados conhecimentos éticos e psicológicos. Mas supõem que todo esse saber, de origem racional, era devido ao ambiente ; não como produto da razão mas como revelação mágica ou « segredo da natureza » conhecido por acaso ou por via sobrenatural. Só na Grécia se consideram as questões racionalmente : só aí a razão foi utilizada como meio adequado de penetrar na realidade. Os Gregos tomaram consciência do valor da actividade racional, *descobriram a razão*.

Nos antípodas desta teoria encontra-se outra que procura descobrir a sabedoria mais profunda nos textos sagrados da Índia e não vê na cultura grega senão uma redução de proporções e de horizontes

relativamente à Filosofia Oriental donde recebeu tudo quanto nela é positivo. Recorde-se o culto de Dyonisos, os mitos órficos, o pitagorismo, o próprio Platão, a época helenística. Adeptos desta concepção, Schopenhauer, Pablo Deussen e outros resolvem construir os seus sistemas inspirados na Filosofia Indiana.

Embora a verdade nem sempre se encontre no meio — como acontece com a virtude — isso sucede em alguns casos e este parece ser um deles. Realmente existe nos livros sagrados de Confúcio e nos Vedas uma concepção integral do Universo expressa em centenas de máximas éticas e psicológicas. Também é verdade que a faculdade racional do homem não é monopólio de povo algum, pois ele, por si mesmo, a exercitou desde a sua origem. Entretanto temos de confessar que foi na Grécia que surgiu pela primeira vez um planeamento verdadeiramente filosófico : onde se concebe a realidade como acessível a razão e esta como instrumento adequado para atingir uma concepção do Universo.

Sem de modo algum desprezar o caudal de sabedoria filosófica contido nas literaturas orientais, parece-nos justo começar o nosso estudo do esforço titânico do homem contra o mistério que o rodeia ao qual chamamos Filosofia, pela Grécia, visto ali encon-

trarmos as primeiras soluções verdadeiramente racionais. Mais adiante entraremos indirectamente em contacto com o espírito e o contexto de numerosos temas do pensamento grego influenciados pela sabedoria oriental.

Como esquema prévio, esboçamos num quadro os principais capítulos da Filosofia Clássica, antiga e greco-romana, que pretendemos tratar. Nele está incluída uma arrumação cronológica por séculos :

- FILOSOFIA CLÁSSICA
  - GREGA
    - Período de iniciação (S. VI-V A. C.)
      - os cosmólogos
        - Tales
        - Anaximandro
        - Anaximenes
      - os pitagóricos
      - os metafísicos
        - Heraclito
        - Parménides
    - Período humanístico ou de esplendor (S. V-VI A. C.)
      - Sócrates
      - Platão
      - Aristóteles
    - Período ético ou de decadência (S. III-II A. C.)
      - Estóicos
      - Epicuristas
  - ROMANA (S. I A. C.-I)
    - Academismo (Cícero)
    - Epicurismo (Lucrécio)
    - Estoicismo (Séneca)
  - ALEXANDRINA (II-III)
    - Fílon
    - Gnosticismo
    - Plotino

2. Os primeiros filósofos cosmólogos

A CIDADE DE MILETO — porto grego da costa da Ásia Menor — serviu, no século VI A. C., de cenário às mais remotas tentativas filosóficas de que há conhecimento. Viveu ali uma personagem cujo nome nos chega envolto em obscuridades de lenda e de mito: Tales de Mileto, um dos fabulosos sete sábios da Grécia.

O que levou os homens a filosofar foi, como já atrás ficou dito, a admiração ; o que històricamente lhes causou admiração foi, antes de mais nada, a diversidade e a multiplicidade dos indivíduos, que parecem contradizer fortemente a imutabilidade e a unidade das ideias.

Pois bem, os primeiros filósofos procuraram descobrir no mundo físico — na realidade material sempre em evolução que nos cerca, — um fundo estável, um substrato permanente a que todas as substâncias se reduzissem, qualquer coisa perante a qual a multiplicidade e a diversidade se convertessem em meras aparências.

De Tales apenas sabemos aquilo que Aristóteles nos transmitiu : julgou encontrar o ambicionado princípio na *água,* substância originária que estaria na base de todas as coisas.

É fácil supor algumas das razões psicològicamente responsáveis por esse pensamento insipiente : a água do mar é o limite da terra e, para além do nosso mundo, asseguram os navegantes encontrar-se o oceano infinito ; se escavarmos por baixo do nosso solo, acabamos por encontrar água ; a água desce do céu e faz brotar vida nas plantas as quais

são, por sua vez, o alimento dos animais ; a água, finalmente, transforma-se com a temperatura em sólida ou gasosa : por conseguinte, a água será o princípio *(arquê)* de todas as coisas.

Outro filósofo pertencente ao lendário núcleo de Mileto — Anaximandro — afirmou que esse princípio ou fundo comum a todas as coisas não devia ser precisamente a água, mas sim uma substância indeterminada, invisível e amorfa donde provenham a água e todos os elementos da natureza. Denominou este princípio *apeiron* (o indeterminado). E como para os Gregos, partidários do concreto limitado e da perfeição da forma, o indeterminado se identifica com o Caos, haverá que atribuir a Anaximandro a primitiva crença grega de que o Mundo (o Cosmos ordenado) procede do Caos — crença aliás expressa já na *Teogonia* de Hesíodo :

« *Muito antes de todas as coisas existiu o Caos ;*
Depois, a espaçosa Terra.
E o amor, que é o mais formoso de todos os imortais. »

Anaximenes, ainda outro filósofo de Mileto, sustentou que o princípio comum das aparentes mul-

tiplicidade e variabilidade das coisas era o *ar*. Este deve-lhe ter surgido como o meio vital, a capa que envolve a Terra, fonte da vida e origem de todas as coisas. Por outro lado, o ar tem a aparência subtil, invisível e amorfa que Anaximandro exigia para princípio universal.

3. Pitágoras e a sua escola

POUCO DEPOIS DESTES FILÓSOFOS, (século v) fundou Pitágoras uma associação que tanto tinha de escola filosófica como de comunidade religiosa na colónia grega do Sul da Itália (Magna Grécia). Nesta escola — onde não se sabe o que atribuir ao fundador ou aos seus discípulos — havia algo secreto e misterioso: misterioso e novo certa-

mente, o culto do deus Dioniso, cuja fé professava. O culto dionisíaco inspirava-se nos mistérios órficos (revelados ao músico e poeta Orfeu), mas representava na realidade a penetração das religiões obscuras, predominantemente monoteístas, dos povos orientais, no mundo helénico. Tem-se oposto, repetidas vezes, o apolíneo ao dionisíaco. O espírito grego é apolíneo : devotado à forma, ao limitado, à serena claridade da humana perfeição ; são dionisíacos o domínio das obscuras forças da natureza, a intensidade das paixões profundas, o princípio indeterminado, caótico, informe que precedeu e ameaçadoramente rodeia a ordem limitada do humano. Aos Pitagóricos se deve a introdução deste culto religioso e trágico, em oposição ao humanismo com que se concebia a religião e ao esteticismo de que ela se rodeava na Grécia. Os Gregos supunham que o mesmo culto servia de pretexto a orgias e a sacrifícios cruéis — práticas inconcebíveis para a sua mentalidade.

Não é este todavia o principal contributo da escola em relação à Filosofia. Os Pitagóricos cultivaram as matemáticas e julgaram, por sua vez, encontrar nos números o princípio *(arquê)* que os de Mileto haviam atribuído aos elementos naturais.

Observaram que só na matemática se pode obter a exactidão completa, a evidência absoluta ; que é possível estudar matemàticamente o movimento dos corpos celestes e predizer assim os eclipses e demais fenómenos ; que até nas belas-artes a música está subordinada a número e medida. E não lhes foi difícil concluir que o segredo do Universo está inscrito em signos matemáticos e estes constituem o princípio fundamental do qual tudo deriva.

Mas, contaminados pela tendência oriental para o misterioso e o arcaico, envolveram esta teoria num manto de saber oculto reservado apenas a iniciados. Atribuíram aos números uma significação cabalística e a alguns mesmo um simbolismo sagrado. Pensavam-se assim detentores duma chave para a interpretação do Universo. Tudo lhes parecia regido pelo número e pela ordem ; os corpos siderais, no seu movimento compassado, interpretam uma sinfonia musical que o ouvido humano não apreende. (Esta ideia da harmonia musical nas esferas recolheu-a Frei Luís de León na sua Ode a Salinas). Aqui se acha certamente a origem de « música celestial ».

A mesma concepção de ordem universal faz aceitar outro contributo da Filosofia indiana : o eterno

retorno, a perene vivência terrena das almas que transmigram para outro corpo quando a morte chega, repetindo a infinita sinfonia do Universo. Veremos como esta ideia da metempsicose servirá a Platão — que aproveita aliás vários aspectos do pitagorismo.

4. Heraclito e Parménides

A VERDADEIRA ANTÍTESE ENTRE A SERENA experiência inteligível e a variável experiência dos sentidos alcança um planeamento definitivo e soluções contraditórias com dois filósofos — também do século V a. C. — que são chamados os pais da Metafísica.

Heraclito de Éfeso, conhecido por *o obscuro*, teve aguda percepção da variabilidade e da fugacidade

de quanto existe, da sua perpétua mudança: πάντα ρεί *(panta rei)*, tudo varia — eis a conclusão sobre o que a realidade lhe oferece. Nada do que existe é, no momento seguinte, igual a si mesmo. Nem no mundo, nem em nós pode algo considerar-se permanente ; há só um contínuo fluir.

«A existência — diz — é a corrente dum rio no qual não podemos banhar-nos duas vezes nas mesmas águas ». Se, de facto, é assim ¿ que é feito da universalidade dos nossos conceitos, da necessidade das nossas ideias ? Absolutamente nada. Será apenas vaidade estéril de um intento impossível e contraditório. É-nos dado observar a passagem tumultuosa das águas dum rio, que logo se misturam e fundem entre si. Mas para captar essa corrente apenas poderíamos gelar as águas e segurar os blocos solidificados. Isso faria com que matássemos a corrente e então desapareceria o objecto da nossa ideia. Apreender a realidade em conceitos fixos, imóveis é como gelar a corrente do rio, matar a realidade naquilo que tem de mais puramente real. O homem, quando se trata da sua razão assemelha-se ao rei Midas, o qual tinha o poder de transformar em ouro aquilo em que tocava : a sua tragédia ante a realidade autêntica compara-se à daquele rei quando quis abraçar a

própria filha. A razão só é capaz de criar conceitos estáticos, mortos, o mais afastados possível da realidade e da vida. E como o filósofo encarna a ânsia humana de conhecer, de possuir intelectualmente, é costume representar Heraclito a chorar — homem que lamenta o seu malogro, a inutilidade dos seus esforços. Diz-se que viu no fogo o princípio de todas as coisas, mas isso não passa dum símbolo : o fogo não é pròpriamente entidade, é destruição ; retrata a natureza cambiante das coisas, a sua passagem vertiginosa, irreparável, até ao nada.

Parménides de Elea, ligeiramente posterior a Heraclito, opõe-se às suas ideias, identifica-as com as do vulgo imprudente e cego e constrói uma concepção pessoal do Universo. « Para que algo flua é preciso que antes exista esse algo, quer dizer, um subestrato permanente, um ser em si. A razão põe-me em contacto com esse algo, com a imutabilidade das ideias mas, antes de mais nada, com uma ideia que é a base das demais : *a ideia de ser,* pela qual abranjo tudo que é. Posteriormente, conheço outras ideias : as de *homem, cavalo, triângulo, justiça,* etc. Depois, os sentidos apresentam-me um mundo de indivíduos diferentes, variáveis, mortais...

Mas ¿ será isto possível ? Para que todas as realidades posteriores possam existir será preciso que o ser mais imediata e garantidamente conhecido tenha limites possíveis, porque onde qualquer coisa é ilimitada nada mais cabe. E ¿ como limitar o ser ? ¿ Com o ser ? Neste caso, não limitaria, pois nada se limita por si mesmo. ¿ Com o não-ser ? Aqui responde Parménides : o não-ser, não é ; é impossível, inconcebível. Se eu obtenho a ideia de ser, do que existe, ¿ com que direito falar no desconhecido, no incognoscível ? Portanto o ser não é limitado nem pelo ser nem pelo não-ser ; o que equivale a dizer que não é limitado, antes ilimitado, *infinito*. Contudo, se é infinito é *uno* porque não há lugar para outro. É ainda *eterno* — ¿ que haverá que o preceda ? ¿ que o siga ? ¿ O ser ? ¿ O não ser ?... É *imutável* — ¿ de onde haveria de vir ? ¿ e aonde iria ?... A este ser uno, infinito, eterno, imutável chama o filósofo de Elea, Deus : para além dele, nada existe.

Parménides alcança deste modo o *panteísmo :* tudo quanto existe é parte, é manifestação duma única substância, dum único ser que é Deus. A existência dos indivíduos como a mutação das coisas não passa de aparência, — engano de « olhos cegos,

ouvidos surdos, língua que é apenas eco », próprios do vulgo.

Um discípulo de Parménides — Zenão de Elea — ilustrou a tese do mestre com alguns exemplos práticos que perduraram até aos nossos dias na sabedoria popular : Aquiles, o dos pés ligeiros, o melhor corredor da Ática, incapaz de ganhar a corrida com a tartaruga. Suponhamos que a tartaruga se lhe adianta um bocado. Quando Aquiles chegar ao ponto onde se encontra a tartaruga, já ela — que, por princípio, não está imóvel — terá andado alguma coisa, por pouco que seja. E quando Aquiles atingir o novo ponto, tão-pouco encontrará lá a tartaruga pela razão já citada. E sucessivamente, o argumento vai-se repetindo. Mas há mais ! Aquiles *não pode mover-se :* imaginemos que tem de percorrer um reduzido sector de espaço. Para atingir o extremo tem de atravessar o ponto médio e para chegar a este tem de atravessar o ponto médio desta metade, etc., etc. Terá de passar infinitos pontos para alcançar o seu fim e, como o infinito não pode atravessar-se num tempo determinado, Aquiles não pode mover-se. O movimento é impossível, o movimento é racionalmente contraditório.

Conta-se que enquanto Zenão expunha os seus *tropos* — ou dificuldades — relativamente à possibilidade do movimento, outro filósofo, Diógenes, se levantou e começou a andar perante os circunstantes, dando origem à conhecida fase : o movimento demonstra-se a andar. Seria fácil a Zenão responder que isto era *mostrar* o movimento e não *demonstrá-lo*. Subsiste a contradição entre a experiência sensível e a inteligência ; Zenão, como seu mestre Parménides, na dúvida, optam pela segunda, porque o reino da evidência é o reino da razão.

Consequentemente, na contradição radical que levou os homens a filosofar, Heraclito resolve-se a favor do mundo dos sentidos, negando a razão e Parménides a favor da razão, negando a experiência sensível. Ambos chegam a posições perante a vida essencialmente opostas ao espírito helénico e ocidental : o cepticismo para Heraclito, o quietismo contemplativo para Parménides. Isto exige do génio filosófico grego outras soluções mais profundas, que recomponham a integridade do homem e, com ela, a sua harmonia e o seu poder actuante.

Pode observar-se como durante este período de iniciação (pré-ático ou pré-socrático) da Filosofia grega, o pensamento humano se ergueu pelo uso

dos graus de abstracção de que falámos. Os primeiros filósofos cosmólogos, com a sua busca dum princípio material de todas as coisas, representavam o primeiro grau de abstracção : a abstracção física. Pitágoras e a sua escola ascenderam ao segundo grau, o da abstracção matemática. Heraclito e Parménides, primeiros filósofos da transcendência, alcançaram por fim o terceiro e último grau, o da abstracção metafísica.

5. Os Sofistas e Sócrates

ENTRE O V E O IV, ENCONTRA-SE o século de ouro da Filosofia grega. É o período ático que produzirá Sócrates e ainda outras duas figuras — talvez as duas maiores da Filosofia de todos os tempos : Platão e Aristóteles. O seu começo assinala-se por uma característica fundamental : o espírito reflecte sobre si mesmo e abandona, de momento, o exame do mundo exterior. ¿ Para que

serve conhecer o mundo — interroga-se Sócrates — se me não conheço a mim? ¿ Que sou eu e que é a minha razão, esse instrumento de que me valho para conhecer ? Tal é o problema posto a este período, designado por *humanístico,* da Filosofia grega.

No limiar desta nova era há que destacar um fenómeno de carácter social conhecido na História pelo nome de *sofística* [1].

[1] Entre os Eleatas e os Sofistas, inserem-se alguns filósofos os quais como que procuram, de uma maneira ou de outra, conciliar o pluralismo dos pitagóricos, a doutrina do devir de Heraclito e o uno de Parménides e Zenão. São eles Empédocles de Agrigento (ap. 492-432) Leucipo e Demócrito de Abdera (ap. 460--370) e Anexágoras de Clazomena (ap. 500-428).

Empédocles afirmou cada um dos quatro elementos (multiplicidade) — terra, água, ar e fogo — ou « raízes do ser » *(sigomata)* como algo irredutível, *uno,* cuja combinação constitui toda a natureza. Os elementos permanecem os mesmos num ciclo imutável de transformações (presença do devir) produzidas pelo Amor e pelo Ódio. Tal ciclo é uma mudança perpétua e sem termo (« o que é será *sempre* em qualquer lugar que o coloquem » frag. 12) : ou o Amor congrega tudo harmoniosamente formando « o *Sphairos* bem arredondado, altivo e alegre para sua independência » (frag. 27), ou neste último se introduz o Ódio que dissocia e assim sucessivamente. Deuses e almas resultam, também, da combinação dos elementos, as derradeiras quando obedecendo ao Ódio (cfr. frag. 115) ficando sujeitas a uma série de diferentes

Sofista, pròpriamente, significa apenas sábio ou mestre de sabedoria e era neste sentido que então se usava a palavra. Quanto ao sentido pejorativo e até insultante que hoje se lhe atribui (hábil falsi-

nascimentos e reencarnações (ideia pitagórica da metempsicose). Convém salientar que para Empédocles o conhecimento faz-se do semelhante para o semelhante, consoante o mostra o frag. 109, muito citado : « É pela terra (que está em nós) que conhecemos a terra, pela água que conhecemos a água, pelo éter o éter divino », etc.

Quanto a Leucipo e Demócrito, fazem uma espécie de divisão do ser uno e uniforme dos Eleatas numa multiplicidade infinita de seres indivisíveis e indecomponíveis *(unos)*, os átomos, qualitativamente idênticos, todos da mesma espécie e de cuja associação tudo resulta, inclusive o pensamento. Os átomos estão situados num espaço vazio, o vácuo (de certa maneira correspondente ao não-ser parmenidiano), movendo-se eternamente (possível influência de Heraclito) arrastados num turbilhão (cfr. fragmento 167) inflexível e necessário que recebe precisamente o nome de Necessidade *(Anankê)* ou Destino *(Eimarmenê)*.

Escreve Diógenes de Laércio : « Eis as teorias de Demócrito : na origem de todos os entes estão os átomos e o vácuo... nada nasce do nada nem volta ao nada... os átomos são ilimitados em grandeza e número e arrastados no todo em turbilhão ».

Encontramo-nos, pois, perante uma concepção abertamente mecanicista do Universo. O que existe é função de combinações quantitativas, logo mensuráveis, e rigorosamente determinadas.

Inútil frisar a importância que o atomismo teve na história

dade do discurso) deve-se àquilo que na realidade os Sofistas chegaram a ser.

A Grécia não teve unidade política até aos tempos de Alexandre — aliás os da sua decadência.

do pensamento e da ciência, chegando pràticamente até aos nossos dias.

Por último, ocupemo-nos de Anaxágoras. No lugar dos átomos coloca a infinidade dos *spermatas* qualitativamente diferentes, que possuem « formas, cores e sabores de toda a espécie » (frag. 4) e estão na base das várias coisas, pois, conforme escreve, « como proviria o cabelo do não-cabelo e a carne do que não é carne ? (frag. 10). É através da divisão dos *spermatas* em infindas parcelas afins — homeomeras, na terminologia de Aristóteles — e da sua associação que surgem os diferentes seres.

Até aqui, Anaxágoras perfilha um pluralismo diverso do atomista, mas de inspiração semelhante. A sua originalidade, no entanto, reside na noção do *Nous* — Espírito, Intelecto — que é em alguma medida, o Uno de Parménides, um uno contudo que admite diante de si a realidade do múltiplo. O *Nous* é « Infinito, autónono e não se mistura a nada » (frag. 12) sendo dotado de conhecimento. Pelo *Nous* se gera o devir. « Na medida em que o *Nous* tudo pôs em movimento, tudo separou » (frag. 13).

Nada resume melhor o conceito de *Nous* do que a célebre frase com que abre o livro « Sobre a Natureza » de Anaxágoras : « Todas as coisas estando confundidas, o *Nous* ordenou-se e separou-as ».

Com este filósofo parece que se aflorou pela primeira vez, no pensamento grego, a ideia capital de uma Inteligência ordenadora.

Governavam-se pelo sistema democrático as cidades *(polis)* independentes, com a democracia espontânea dos pequenos grupos sociais. Na *Ágora*, a justiça ministrava-se pùblicamente e cada cidadão defendia a própria causa. É evidente a importância imensa que teria o facto de saber expor com brilho e convencer os juízes. Dedicaram-se precisamente os Sofistas ao ensino da retórica e da dialéctica, isto é, da arte de expor, defender e persuadir pùblicamente.

O que até aí se limitara a livre e desinteressado exercício de nobre altruísmo converteu-se então em actividade mercantil ; a palavra « sofista » adquiriu assim o seu primeiro sentido pejorativo : sofista, aquele que recebe para ensinar ou, melhor ainda, aquele que ensina para receber.

Mas no decorrer da História ainda outro — e muito mais grave — sentido pejorativo iria qualificá-la e esse teve a sua origem no vício intelectual em que os Sofistas acabaram por cair no exercício das suas funções. À força de ensinarem a defender todas as causas e de conseguirem mesmo que os seus alunos vencessem por vezes causas injustas, quase indefensáveis, espalhou-se entre eles o ceptismo, ironia relativamente ao conceito da verdade, enquanto o poder humano de convicção e a habili-

dade dialéctica lhes mereciam uma fé cega. Protágoras, um dos Sofistas cujo nome a História conservou, exprimiu esta convicção ao enunciar o conhecido princípio « o homem é a medida de todas as coisas ». O que equivale a dizer que o conhecimento é algo subjectivo, algo que se passa na mente do homem e lhe permite criá-lo e apresentá-lo como melhor lhe convenha ; é questão de habilidade.

Este movimento social determinou que o espírito grego se apartasse dos temas objectivos — metafísicos ou cosmológicos — para se polarizar na contemplação do próprio homem e do seu intelecto. ¿ Que é isso da verdade que os Sofistas põem em disputa ? ¿ Que é a razão que nos serve para a descoberta da verdade ?

Na cena do movimento sofístico surge uma figura que impressiona profundamente os seus conterrâneos e que irá ser afinal mestra e inspiradora dos maiores filósofos gregos da Idade de Ouro : Sócrates. Nada escreveu, nunca teve círculo permanente onde expusesse e sistematizasse o seu pensamento e negava a sua inclusão no número dos Sofistas « porque não cobrava para ensinar » ; apenas falava

livremente, com a espontaneidade do diálogo — a amigos e concidadãos. Por isso sabemos tão-pouco do seu pensamento e da sua personalidade. Ainda para agravar o caso, os discípulos que se lhe referem — Xenofonte e Platão — são, cada um a seu modo, péssimos biógrafos. O primeiro por carência, o segundo por exagero. Xenofonte apenas vê em Sócrates o honrado e probo cidadão — uma espécie de burguês exemplar, — injustamente condenado pela cidade e a aceitar a morte com insuperável intrepidez. Platão, ao contrário, reconhece a profundidade da posição do mestre, mas nos *Diálogos,* — cujo protagonista é Sócrates — mistura com o seu o próprio pensamento do mestre, sem que fàcilmente consigamos delimitar o que corresponde a um e a outro.

Dissemos atrás : segundo várias opiniões « o povo grego descobriu a razão ». Pois bem, Sócrates encarna esta delimitação : considera a razão meio adequado para penetrar na realidade. E esta afirmação teve ele de a sustentar frente a duas espécies de contraditores. Primeiramente, contra os Sofistas : a razão, bem governada, serve para iluminar a realidade ; não é lanterna mágica a forjar visões ao acaso, sem relação com *o que é.* Depois, contra os irracionalistas, contra os filisteus da cultura. Muita

gente, em Atenas como em muitos outros sítios, *passava* por especialista ou profissional duma matéria sem todavia possuir a compreensão autêntica necessária à assimilação dos seus conhecimentos. Sabia coisas porque lhas haviam ensinado, mas à primeira tentativa de aprofundamento percebia-se que o saber era construído no ar. No fundo, tal como os povos orientais e os bárbaros, sabia duma forma irracional, baseada na revelação ou no mito.

Sócrates passeia pelas ruas de Atenas e encontra, por exemplo, um militar ou um retórico. Faz-lhes qualquer pergunta relacionada com as suas profissões e eles respondem mais ou menos acertadamente. Então Sócrates insiste em esclarecer-se sobre os fundamentos que lhes serviram de base e pergunta-lhes, ¿ porquê ? A maior parte das vezes os interrogados não resistem a duas destas interrogações e expandem-se em divagações ou em respostas ocas. Não possuem ciência verdadeira porque a não adquiriram mediante o exercício da razão, apenas pela fé ou pela memória.

Sócrates alcança esta experiência valendo-se do primeiro dos aspectos do seu método, a que foi posto o nome de *ironia*. Para a segunda experiência valer-

-se-á da *maiêutica*, designação proveniente da profissão de sua mãe que era parteira ; quer dizer « arte de dar à luz ». Sócrates interroga um escravo — o mais ignorante dos homens — , e graças a determinadas perguntas que o obrigam a discorrer por si mesmo, esclarece gradualmente a verdade e consegue resultados muito superiores aos obtidos com homens mais cultos.

A *nesciência* (ignorância) é portanto o ponto de partida da nossa procura da verdade. « Só sei que nada sei, mas no entanto supero a generalidade dos homens que nem isto sabem ». Essa procura há-de realizar-se com a própria *vis* intelectual de cada um, com a razão — instrumento de penetração na realidade. O resultado da busca racional é o achamento da verdade — verdade diáfana, evidente, consistente. Verdade que não é criação mental nem habilidade dialéctica, mas sim *descoberta (aletéia)*. Esse achamento é uma aventura mental que, longe de aceitar estranhos e falsos ídolos, deve seguir o seu próprio impulso (génio ou demónio — *daimon* — interior). Daí o lema colhido por Sócrates no frontispício do templo de Apolo em Delfos e adoptado para o seu pensamento : « Conhece-te a ti mesmo ».

Sobre as causas da sua morte pairam sombras ainda mais obscuras do que as que envolvem a sua obra e a sua personalidade. Sabemos que o tribunal de Atenas o condenou a beber uma taça de cicuta sob a acusação oficial de impiedade e corrupção da juventude. Mártir, segundo uns, da claridade interior e da luta racional contra o mito ; introdutor, segundo outros, de formas refinadas de sexualidade, o certo é que a sua metódica ironia não lhe deve ter tornado propícias as classes cultas e os valores socialmente consagrados. Em qualquer caso, parece terem emanado da sua personalidade constante sinceridade interior e um valor autêntico. As suas famosas palavras poderão certamente constituir-lhe o epitáfio : « Colocou-me Deus sobre a cidade como a espora sobre o cavalo, para que este não durma nem se amodorre ».

6. Platão

O ESFORÇO SOCRÁTICO para conhecer pela razão o real que nos cerca e ascender à serena contemplação da verdade conquistou um dos maiores espíritos do mundo antigo : Arístocles, familiarmente chamado pelos companheiros *Platão*. Senhor dum espírito de extraordinária sensibilidade estética, capaz de completar o pensamento com a beleza do mito e da fantasia ;

consciente também da sua condição de filósofo — apaixonado pela sabedoria —, fugiu sempre ao dogmatismo e ao sistema cerrado, para tomar a humilde posição do rapsodo e do poeta que se exprimem por analogias e comparações. A missão filosófica de Platão consistirá em reparar a fractura que, no respeitante à condição do Universo, tanto Parménides como Heraclito abriram. Não, não era possível o homem renunciar simplesmente a uma das suas duas experiências imediatas : a dos sentidos ou a da razão. Isso implicaria de qualquer modo renunciar à acção, pois tanto o cepticismo de Heraclito como o panteísmo de Parménides, supõem uma posição quietista.

Já que Platão pretende sugerir-nos o seu pensamento através de mitos e de formosas imagens (espécie de parábolas filosóficas), tratemos de descobri-lo nos mitos mais célebres : o do *carro alado* na obra *Fedro ou do Amor* e o da *Caverna* que se encontra no livro VII da *República ou o Estado.* O primeiro abrange a sua concepção geral do Universo e o velho problema da « verdadeira realidade », do *arqué* ou princípio. O segundo procura explicar como são constituídas as coisas concretas, materiais, deste Mundo. Ambos se completam no

intuito de dar uma explicação harmoniosa da realidade.

« A alma — lê-se no *Fedro* — assemelha-se a um carro alado, que puxam dois altivos corcéis — um branco e outro negro — dirigidos por um auriga moderador ». O cavalo branco simboliza o *ânimo* ou tendência nobre da alma ; o negro, o apetite ou a *paixão* baixa, bestial ; o auriga, a razão que deve comandar e ordenar o conjunto. A alma, representada desta forma, vivia num lugar celeste, o *céu empíreo,* onde existia, pura e bem-aventurada, antes de encarnar num corpo e baixar ao Mundo. Nesse « céu das Ideias » a alma estava no seu elemento, sem sofrer da contradição entre a experiência sensível e a inteligência, já que apenas ali existia a visão intelectual. A alma, nesse celeste lugar, *contemplava as Ideias.*

Torna-se necessário compreender o que Platão entende por *Ideia :* é a base da sua concepção e difere da definição vulgar. Para nós a ideia é uma coisa mental, subjectiva : o conceito que pode atribuir-se a vários objectos, aos quais representa no que têm de comum. Para Platão, *Ideia* é algo objectivo : significa etimològicamente *o que se vê,* é o universal, a essência pura, desprovida de toda a individua-

lidade material, mas existente por si — fora da mente — com existência perfeita, naquele bem-aventurado lugar onde a alma viveu outrora. O *homem* em si, o *cavalo* em si, a *justiça* em si, são ideias essenciais do céu empíreo.

Pode-se imaginar, por exemplo, uma casa que foi edificada ; por melhor que se realize o projecto, a construção resultará sempre menos perfeita do que o plano do arquitecto que a imaginou. Mas o plano, por sua vez, sofre das imperfeições do material em que se executa e é muito inferior à ideia do arquitecto. E a própria ideia do arquitecto, ainda que dum cérebro material e imperfeito, não chega a abarcar a ideia em si — cuja pureza e perfeição estão acima de qualquer limitação material. « Aquele local supra-celeste — o lugar das ideias — não houve nem há poeta que suficientemente o cante porque só o entendimento puro saberá apreciar a essência em si mesma existente, sem cor, sem forma e sem corpo ».

Na vida celestial de algumas almas sobrevém, por vezes, uma queda. O cavalo negro — a paixão —, cujo comportamento traiçoeiro pode, em dado momento, mais do que o branco — o ânimo esforçado, nobre — lança por terra carro e condutor.

Encontramos aqui possìvelmente um eco longínquo da primitiva revelação do pecado original, tal como aparece em alguns dos mais antigos textos da humanidade. Devido a essa queda, desce a alma do Mundo e une-se a um corpo ao qual aderirá como a ostra à sua concha. Durante o seu novo e desventuroso estado, esquece as Ideias que antes contemplava intuitiva e directamente ; passa a conhecer através dos sentidos e só lhe será dado entender coisas simples e concretas. Entretanto as coisas que a rodeiam *participam* — como o próprio homem — na Ideia, por um lado, embora pelo outro estejam individualizadas pela sua inserção na matéria. E a alma, ao percebê-las, sente-se subjugada, impelida interiormente a buscar algo muito íntimo que as ditas coisas lhe sugerem. Experimenta qualquer estado semelhante à emoção que nos invade quando voltamos a um lugar onde decorreu a nossa infância e que, apesar de esquecido, nos desperta recordação cega e nostalgia do passado. Impera então na alma o *eros* (amor), considerado por Platão impulso contemplativo ; dele nasce o desejo de recordar, o esforço que logra trazer à consciência a recordação, que se encontrava latente, das « íntegras, simples, imutáveis e bem-aventuradas Ideias ». O conhecimento

intelectual realiza-se portanto — segundo a opinião platónica — pela recordação *(anámnesis)*.

O segundo mito, o da *Caverna,* pretende sugerir o pensamento de Platão sobre a natureza das coisas concretas, materiais deste Mundo. A condição humana é semelhante à de prisioneiros encarcerados desde a infância numa caverna sombria, forçados a olhar a parede na sua frente. Defronte da caverna há uma vereda escarpada por onde passam diversos seres. As labaredas duma fogueira gigantesca projectam sobre a muralha da caverna as sombras vacilantes dos que assim passam e os prisioneiros, que apenas conhecem sombras, tomam estas pelas próprias coisas e não imaginam que exista outra realidade a não ser elas.

Não oferece dificuldades o significado do mito : a fogueira é a Ideia do Bem, primeira e fundamental ideia do céu empíreo que muitos comentaristas identificam com Deus ; as personagens a desfilar pela escarpa são as diversas ideias ou arquétipos das coisas ; as sombras, finalmente, representam as coisas deste Mundo. A forma das sombras — diferente de umas para as outras — procede das Ideias ; as coisas deste mundo *participam* das Ideias e são-lhes credoras das suas perfeições, da sua identidade — daquilo que são. A ideia de *participação (metexis)* é fun-

damental para Platão. Mas nas sombras logo observamos o seu carácter negativo ; são — se assim se pode dizer — um *não-ser ;* por exemplo, este preciso cavalo participa por um lado da *ideia-cavalo* e isso fá-lo ser o que é ; mas, por outro lado, está inserido na matéria e isto faz com que não seja o cavalo-em-si, o cavalo perfeito, para ser *este cavalo,* individual, imperfeito, em andamento contínuo até à morte.

Platão considera pois a *matéria* algo negativo, obscuro e opaco elemento que limita a individuação. As coisas, porque materiais, são como as sombras, débeis reflexos daquilo que lhes confere a sua única e fraquíssima entidade : a Ideia, realidade verdadeira e subsistente.

A ética e a política de Platão são consequência da sua metafísica ; o fim último da alma decaída e encarnada num corpo é purificar-se da matéria e ascender à pura e serena contemplação das ideias ; libertar-se das sombras e buscar *o que realmente é.* Para obter a purificação necessária à contemplação há que adquirir e praticar a virtude. Platão considera a virtude harmonia da alma, — estado de tensão das diversas partes da alma e justa proporção entre elas. Ao ânimo ou nobre desejo, corresponde a

fortaleza, virtude que o mantêm esforçado e vigoroso ; a *temperança* refreará qualquer paixão ou apetite inferior ; a *prudência* — virtude do juízo recto e ponderado — servirá de guia à razão : a harmonia destas partes da alma é finalmente, para Platão, a virtude da *justiça.* Quando as almas, pela virtude e pela contemplação, alcançam a esfera inteligível, ao morrer, transmigram para seres superiores ou libertam-se. Quando se conspurcam nos bens e prazeres materiais reencarnam em animais inferiores, mais afastados ainda do mundo inteligível. Platão herda dos Pitagóricos esta noção da metempsicose.

Em política, supõe Platão que a *polis* ou cidade ideal deve construir-se à imagem do homem e realizar tanto quanto possível a ideia de *homem,* quer dizer, algo superior ao homem material, concreto. A cada uma das partes da alma corresponderá uma classe da sociedade : ao apetite inferior ou paixão, o *povo,* encarregado dos trabalhos utilitários ; ao ânimo, os *guerreiros* ou defensores ; à razão, os filósofos que deverão ser os dirigentes do Estado. Cada classe deve ser guiada pela virtude correspondente : o povo pela temperança, os soldados pela fortaleza, os sábios pela prudência.

Esta ideia orgânica « estamentária » (por classes) da sociedade transmitir-se-á—como veremos—à sociedade cristã da Idade Média, construída de acordo com tais cânones, prèviamente cristianizados.

O seguinte esquema servir-nos-á para apreciar a articulação interior do pensamento platónico no mito, na psicologia, na ética e na política :

Mito	Psicologia	Ética	Política
Cavalo negro	Apetite	Temperança	Povo
Cavalo branco . . .	Ânimo	Fortaleza	Soldados
Auriga moderador .	Razão	Prudência	Filósofos
Carro alado	Alma	Justiça	Cidade

A filosofia de Platão constitui, de facto, um primeiro e notável esforço para ultrapassar o antagonismo e a parcialidade de Heraclito e Parménides. Nela, a experiência sensível e a inteligível salvam-se ambas com a admissão de dois mundos — dos quais aliás só um é verdadeiro e confere ao outro o sentido e o ser.

A obra de Platão é, além disso, duma riqueza estética e literária de valor universal, talvez nunca

superada. Escreveu Bernard Shaw que acreditava no progresso da cultura como em certeza indiscutível : isto constituía um dos pilares do seu pensamento. E, no entanto, um belo dia abjurou pùblicamente o seu progressismo : tinha lido Platão. Se a humanidade produziu há vinte e cinco séculos um tal homem, forçoso é confessar que a cultura não tem progredido em todos os seus aspectos.

Não há dúvida de que a concepção filosófica de Platão deixa esboçados problemas difíceis de solucionar, questões pouco compreensíveis — que não se sabe como admitir : antes de nada, a pluralidade de ideias no céu empíreo ; se a diferenciação das coisas procede da matéria e as ideias naquele lugar superior são simples e não materiais, ¿ como se diversificam ? Parece bem que, neste ponto, tinha o velho Parménides razão, ao aceitar uma só ideia, a de ser ou de Deus. Também a ideia de *participação* não resulta de fácil entendimento ; percebe-se muito claramente o que seja participar em qualquer coisa material — uma refeição, por exemplo : cada comensal leva um bocado e deste modo participa. Mas se se trata de coisas espirituais, simples, intangíveis, ¿ qual é a participação entitativa na constituição do ser ? Por último, o seu conceito de

matéria, que parece ser mera limitação, algo puramente negativo, ¿ como concebê-lo? Tudo que é e actua há-de ter qualquer género de identidade.

Tais as interrogações que Platão — após o seu gigantesco passo no campo do pensamento humano — deixou patentes à especulação posterior e concretamente ao seu discípulo Aristóteles.

7. Aristóteles

ARISTÓTELES FOI DE CERTO o mais sazonado fruto intelectual daquela requintada civilização especialmente dotada para a Filosofia — autêntica « idade de ouro » da cultura humana. Espírito profundíssimo, investigador incansável, não possuiu qualidades estéticas e poéticas comparáveis às de Platão, seu mestre, mas soube continuar-lhe a obra com rigor e profundidade que fizeram con-

siderar a sua filosofia durante séculos como definitiva.

Na primeira parte da vida, pertence Aristóteles à *Academia,* — escola filosófica criada por Platão e que vai manter-se até ao século VI. Após a morte do seu fundador, Aristóteles abandona Atenas para se ocupar da educação do filho de Filipe da Macedónia, Alexandre, mais tarde chamado o Magno, o unificador da Grécia que levará os seus exércitos à conquista dum vasto império. No entanto, o domínio macedónio e o Império de Alexandre não representam o apogeu da Grécia mas sim a sua decadência. Ao criar a organização democrática de cidades independentes, conseguira o génio grego o regime político dos seus tempos áureos. Alexandre já não era grego pelo espírito : o seu domínio que introduziu as relações de soberano a súbdito e o seu império que subjugou povos estrangeiros trouxeram a ruína ao ambiente grego nas suas raízes originais e precipitaram-lhe o fim. É curioso o tipo de convívio que o acaso suscitou entre o mais alto representante do génio grego e Alexandre da Macedónia. Nunca chegaram a entender-se ; falavam línguas diferentes e não tardou que se tornassem incompatíveis. De novo em Atenas, fundou

Aristóteles o *Liceu,* instituição semelhante à Academia, onde passou a exercer fecundo magistério. Predominava aí o costume de dialogar enquanto se passeava nos jardins, o que lhe valeu também o nome de *Peripato* — que significa passeio — e valeu a designação de *peripatéticos* aos discípulos de Aristóteles.

De entre as obras que se conhecem de Aristóteles destaca-se, antes de mais pelo seu carácter introdutório, a *Lógica,* que chamou *Organon* (*instrumento* do saber). É um facto notável que Aristóteles tenha descoberto e exposto esta ciência complexa da estrutura interior do pensamento tão integralmente que a humanidade posterior apenas lhe tenha podido acrescentar detalhes e aspectos ínfimos. A doutrina minuciosa das formas gerais do pensamento (conceito, juízo e raciocínio) com as suas classificações, leis e combinações e toda a teoria das formas particulares do pensamento científico aparecem no *Organon* aristotélico quase sob a mesma forma em que ainda hoje se estudam.

Porém a *Metafísica,* onde condensa a sua concepção do ser e prolonga o pensamento filosófico para além do que atrás deixámos, interessa-nos sobremaneira. Aristóteles intitulou esse tratado *Filosofia primeira ;* o nome de « metafísica » adveio-lhe

mais tarde pelo facto de ocupar na sua obra o lugar a seguir à física. Esta *Filosofia primeira* é, na sua própria definição, a ciência do ser enquanto ser, ou seja, a ciência que resulta do terceiro grau de abstracção.

Principia Aristóteles por concordar com Platão ao admitir um universal como causa das perfeições das coisas, quer dizer, que as torna isto ou aquilo. Mas não localiza este universal num mundo à parte e superior; vê-o nas próprias coisas, como um dos princípios metafísicos que as constituem. Na realidade só existem para Aristóteles as coisas individuais, concretas, que chama *substâncias*. Todavia essas substâncias realizam, cada uma a seu modo, um universal ou modo geral de ser, — a *essência*, aquilo que a coisa é e cujo ser partilha com os demais indivíduos da mesma espécie. Assim, por exemplo, existem separadamente homens concretos, diferentes, embora todos realizem o mesmo *homem universal* que é a essência comum a todos eles. Esta individuação e esta universalidade que se dão ao mesmo tempo nas coisas materiais, concretas, explicam-se, segundo Aristóteles, por dois princípios metafísicos: *matéria* e *forma* (*ulé* e *morfé* em grego,

razão do nome de «hilemorfismo» pelo qual a teoria é conhecida).

A *forma*, herdeira da ideia platónica, é «um princípio universal, causa das perfeições específicas dum ser e origem de inteligibilidade». A forma — *homem, cavalo, justiça* — torna este homem, esse cavalo, aquele acto de justiça, o que são: homem, cavalo, justiça. Aliás, pela forma compreendemos as coisas: entender algo é captar a sua essência e esta procede da sua forma. O que as coisas têm de puramente individual é intelectualmente incompreensível; ao indivíduo apenas é acessível a experiência sensível.

Suponhamos uma família à qual chegasse um parente até aí residente na América. Um dos membros da família vai esperá-lo ao cais. Os outros sentem viva curiosidade pelo viajante. Na ideia de os contentar, aquele que o foi receber telefona-lhes e tenta explicar como ele é; dir-lhes-á, por exemplo, que é alto, moreno, de meia idade, etc. Isto é, distingue nele vários conceitos universais e gerais e por esse meio consegue talvez dar aos ausentes uma ideia aproximada; se passasse a vida inteira a exprimir facetas diversas da personalidade do recém-chegado nem assim lograria transmitir a imagem concreta, viva e real que lhe deu um simples olhar.

A individualidade é impenetrável à razão e por isso mesmo, inexprimível ; a intelecção alcança-se sempre através do universal.

A *matéria-prima* é, pelo seu lado, « um princípio inerte, passivo, origem da individuação ». Os seres são individuados pela matéria, tornam-se coisas concretas, diferentes, inconfundíveis. A matéria não é para Aristóteles algo meramente negativo — limitação de ser — como era para Platão, mas sim princípio ou causa do ser que, ao comunicar-se e fundir-se com a forma, dá lugar ao ser existente ou substância.

Um carpinteiro, por exemplo, constrói mesas de acordo com uma ideia ou um esquema que possui. A forma desses objectos será a ideia a que obedeceram quando foram feitos. Caso o citado carpinteiro tenha de transmitir a outro a ideia da sua mesa, basta que o faça uma vez ; se o fizer bem, será suficiente ; a repetição equivaleria a prolixidade desnecessária. O mesmo acontece com todos os objectos ou ideias inteligíveis. Pelo contrário, se se pretende transmitir ou entregar pròpriamente as mesas, ainda que pareçam todas iguais, não é indiferente que seja uma só ou que sejam cem : trata-se de substâncias diferentes, realizadas na matéria e por ela individualizadas. Vejamos a que chama Aristóteles *matéria-prima.* Se

o perguntarmos ao carpinteiro, responder-nos-á que a « sua matéria-prima » é a madeira e o ferreiro, o ferro ; evidentemente, não é isto ainda a matéria-prima filosófica porque ferro e madeira são também substâncias reais, com uma forma que diferencia a madeira do ferro. *Matéria-prima* chamar-se-á ao substrato comum a ambas as coisas, algo indeterminado, incognoscível por princípio, que, ao integrar-se com a forma, fornece ao ser existente a sua concretização individual.

Matéria e *forma,* apresenta-as Aristóteles como as duas primeiras *causas do ser :* explicar um ser — diz — é observar as causas que intervieram na sua existência. São quatro : causas material, formal, eficiente e final. Imaginemos uma estátua de Júlio César. Pode dizer-se que depende, ou é resultante, destas coisas : a concepção que o escultor tinha de Júlio César e que imprimiu no mármore (causa formal) ; o mármore, sem o qual não haveria estátua (causa material) ; a acção do escultor que, com o escopro e o martelo, forçou a matéria a sair da indeterminação (causa eficiente) ; e a finalidade que o escultor se propôs ao fazer a estátua — agradar a César, ganhar dinheiro, construir beleza... (causa final). Às duas primeiras chamou Aristó-

teles causas *intrínsecas,* por actuarem de dentro, conjugadas, para a produção do ser ; as outras duas são *extrínsecas :* a eficiente é a acção — causa impulsiva — de que o ser existente é capaz ; a final acha-se no espírito do que realiza, que conhece o fim da acção e para o atingir opera.

Esta causa final não surge apenas — segundo Aristóteles — na acção do ser inteligente mas também está impressa na natureza. A forma dos seres tende neles à própria perfeição e abre caminho através das limitações e imperfeições que a matéria e a individualidade lhe impõem. Por isso, os seres possuem tendências naturais e uns tendem para os outros visto que, tal como todos têm uma primeira fraternidade no ser, possuem outras afinidades que os tornam mùtuamente perfectíveis dentro de uma lei universal de harmonia que preside ao Cosmos. Uns tendem cegamente para o seu fim, como acontece, por exemplo, com as afinidades químicas dos corpos ; outros, como os animais, instintivamente conhecem o objecto mas não a razão de o desejar ; outros ainda — os homens — livre e racionalmente conhecem a razão do apetite e podem, visto não estarem determinados pelos objectos em si, afastar-se do seu *cumprimento* devido a outros motivos. Depreende-se que a finalidade não é só um modo de apetecer e de actuar dos seres dotados de conhecimento, mas está impressa nas próprias formas (intelectuais) e na ordem geral do Universo.

A completar esta teoria das causas do ser existe outra sobre os princípios do devir universal, sobre o movimento em geral. Recordemos que os dois problemas que primeiramente levaram o homem a filosofar foram a pluralidade dos seres e o movimento, quer dizer, a mudança, a caducidade das coisas. A teoria da matéria e da forma respondia a um destes problemas ; agora vamos ver a que corresponde ao segundo. Trata-se da teoria da *potência* e do *acto* — eixo do pensamento de Aristóteles.

Parménides, como certamente recordamos, não admitia o movimento porque opunha o ser ao não-ser e recusava este último por inconcebível. Mas entre o ser e o não-ser há mais do que mera oposição ; entre ambos, existe lugar para um terceiro termo : o ser em potência. O que não é ainda mas pode vir a ser, a *capacidade de ser.* A potência é o ser comparado com o nada e o não-ser comparado com o ser. Todos os seres da natureza contém uma mistura de potência e de acto ; possuem um ser

actual — acto — e uma infinidade de disposições — potências — que poderão ou não realizar durante a sua existência. O *movimento* é, exactamente, a passagem da potência ao acto, a actualização de potências.

E o movimento — a mutação — é o modo de existir das coisas naturais devido ao seu próprio ser que é mistura de acto e de potências, as quais hão-de actualizar-se sucessivamente no futuro. Aceite a matéria como inerte, incapaz de mover-se por si, o mundo em movimento tem forçosamente de ser movido por um primeiro motor imóvel, ao qual Aristóteles chama Deus.

Esta senda filosófica levou Aristóteles ao conhecimento de um só Deus (monoteísmo), acto puro e ser necessário, que tanto se aproxima do Deus do Cristianismo. Alguém o denominou por isto «cristão preexistente». Claro que o Deus de Aristóteles é só um Deus filosófico, que tudo ignora do Deus pessoal cristão e do conceito de criação no tempo — visto supor o Mundo existente desde sempre embora dependente de Deus — e, ainda, da ideia de providência.

À luz desta teoria do acto e da potência, responde Aristóteles aos *tropos* ou objecções de Zenão de Elea contra a possibilidade do movimento. Aqui-

les pode de facto mover-se, pois a distância a percorrer só potencialmente é divisível em infinitos pontos ; tal infinito não existe em acto, existe apenas um segmento limitado e concreto. Aquiles ultrapassará a tartaruga se assim o desejar porque, naquele raciocínio, ao supor uma e infinitas vezes o ponto onde chega para afirmar que a tartaruga até aí avançou mais, decompõe-se o movimento em infinitas situações imóveis e o espaço em infinitos pontos, mas nem este é divisível senão em potência nem o movimento se compõe de imobilidades ; é, sim, um modo de ser distinto e irredutível : a passagem da potência ao acto. E, se compararmos os movimentos, um deles pode muito bem superar o outro.

Dedica-se depois Aristóteles a dividir o ser em largos grupos, lògicamente delineados, pelos quais possa distribuir-se toda a realidade. A esta divisão deu o nome de *categorias*. Antes de mais nada, as coisas dividem-se em *substância* e *acidente*. Substância é o que existe em si, acidente o que precisa do outro para existir nele. Assim — uma mesa, uma árvore, são substâncias ; a cor branca, a bondade, o riso são acidentes porque se não dão sós, independentes, mas em outro, em algo que é branco, que é bom ou que ri. Os acidentes, por seu lado, divi-

dem-se em *quantidade, qualidade, relação, acção, paixão, lugar, tempo, posição e estado.* Se se lhes antepõe a substância, obtêm-se as dez categorias aristotélicas que são como grandes compartimentos onde cabem todas as coisas. Sirva de exemplo a seguinte frase descritiva : o grande (quantidade) cavalo (substância) castanho (qualidade) de Alexandre (relação) está (posição ou paixão) a comer (acção) arreado (estado) de manhã (tempo) no pátio (lugar).

Para além destas categorias ou géneros supremos das coisas não se alcança senão um conceito mais geral — que os abarca de maneira específica : o conceito de *ser.* Este conceito tem de entender-se com grande subtileza intelectual, pois só assim se tornará compatível com a nossa dupla experiência cognoscitiva e com o dualismo inerente ao facto de sermos livres para actuar. A noção que, no dizer de Aristóteles, devemos possuir do *ser,* servir-nos-á para recapitular o planeamento que do problema metafísico fizeram Heraclito e Parménides.

Conforme o modo de aplicação, um termo (que é a expressão do conceito) pode ser unívoco, equívoco e análogo. *Unívoco* é aquele que se usa sempre no mesmo sentido ; quando digo « relógio », por

exemplo, quero sempre significar o mesmo. *Equívoco* é o que se emprega em sentidos totalmente diversos : a palavra *vela* pode aplicar-se à vela dum barco ou a um coto de cera. *Análogo,* finalmente, refere-se a coisas diversas mas não absolutamente heterogéneas, antes derivadas duma significação original ; *alegre,* se o aplicar a uma paisagem quer dizer que *produz* alegria, se a um rosto, que *exprime* alegria, se a um carácter, que *é* alegre — tudo coisas diferentes mas aparentadas, análogas.

Pois bem, a noção de ser não deve conceber-se como equívoca e sim como análoga. « Ser — acentua Aristóteles — diz-se de muitas maneiras ». Não se fala do mesmo modo da substância e do acidente, da potência e do acto, de Deus e das coisas naturais ; tão-pouco se fala dum modo absolutamente diverso — há um princípio de analogia. Só a partir desta concepção se pode — segundo Aristóteles — superar os primeiros e fundamentais escolhos do filosofar e defender a possibilidade duma metafísica que se adapte à realidade e abra perspectivas de progresso. A concepção equívoca do ser dá origem ao cepticismo : assim sucedeu com Heraclito que, de olhos fixos na variedade infinita das coisas, não reconhecia valor real aos conceitos universais, nem

sequer ao conceito do ser, e via neles apenas maneiras equívocas e artificiosas de designar as coisas.

A concepção unívoca, por seu lado, conduz ao monismo (doutrina que admite um único ser) ou ao panteísmo. Foi este o caso de Parménides : ao reconhecer um só modo de ser, um conceito de ser unívoco, não podia conceber qualquer limite ou diferenciação para a variedade dos seres e teve por isso de afirmar um ser único, eterno, infinito, imutável. Ambas as concepções que, como dissemos, pràticamente se traduzem por um quietismo alheio ao espírito ocidental, e em especial ao grego, superam-se no pensamento de Aristóteles com uma forma radical de entender o ser que permita a sua posterior ramificação em diversos modos e categorias de existir e de actuar.

Vejamos agora como à luz de tais princípios Aristóteles concebe o homem. O que chamamos *homem* é para ele unidade substancial, não mera e episódica união acidental de alma e corpo, como em Platão. Supõe Aristóteles que nessa unidade a alma desempenha o papel de forma e o corpo o de matéria, o que torna impossível a preexistência como a transmigração das almas. A doutrina da união substancial é sem dúvida a que melhor corresponde

aos factos, isto é, à estreita solidariedade, em cada um de nós, dos fenómenos psíquicos e psicológicos.

A concepção aristotélica do conhecimento está em pleno acordo com a sua metafísica. O espírito do indivíduo, que não preexistiu no Céu das ideias, surge neste Mundo vazio de todo o conhecimento, pura potência que espera o acto para existir. Inicia-se o conhecimento através dos sentidos : quem esteja privado de sentidos não pode experimentar qualquer vida psíquica. Mas o conhecimento intelectual, embora parta do conhecimento sensível, torna-se acto superior e distinto dele, aquilo que o animal não possui. É um *ler dentro (intus-legere)*, poder de penetrar no interior do objecto e nele iluminar a sua forma para a reproduzir na mente : ao que se chama *ideia* ou *conceito*. Pode comparar-se a função do entendimento à que exercem nos corpos os Raios X : uma iluminação interna, o descobrir duma realidade profunda, não acessível aos sentidos. Graças a esta faculdade pode o homem ultrapassar a esfera das coisas concretas ou individuais em que o animal se move e penetrar no mundo inteligível das essências universais, que lhe assegura um modo superior de existir, de comunicar e de progredir.

Também se relaciona com a sua teoria genérica do « universal fundado nas próprias coisas » a concepção política sustentada por Aristóteles. O princípio básico em que se apoia é a afirmação de que *o homem é social por natureza,* é « um animal político ». A sociabilidade brota do homem concreto : a sua natureza mais profunda leva-o a viver em sociedade. Quer isto dizer que a sociedade não deve conceber-se como alheia ao indivíduo, nem como produto dum pacto ou convenção estabelecido com os semelhantes, nem também como algo primário e subsistente por si que determine o ser dos indivíduos tal qual o todo determina o das suas partes. A sociedade é coisa real mas provém do homem concreto e aperfeiçoa-o por lhe fornecer o necessário meio vital.

Por ser a sociedade um facto da natureza humana não só estão representadas nas suas classes as faculdades da alma, como supunha Platão, mas a sua estrutura corresponde aos dois fundamentos reais do ser humano : racionalidade e animalidade, intelecto e instinto. Consciente disto, rejeita Aristóteles os intentos de constituir uma cidade ideal por meios exclusivamente racionais : antes, para determinar o valor e o sentido dos regimes políticos, se baseia na experiência. Divide por isso as formas de governo

em monarquia, aristocracia e democracia, conforme o poder resida num só, no grupo dos melhores ou na totalidade do povo. A estas formas *justas* de governo em que o poder se exerce para o seu fim natural — o bem comum — opõem-se as *injustas,* nas quais se exerce em benefício dos próprios governantes : tirania, oligarquia, demagogia — isto é, governo arbitrário dum só, de poucos não seleccionados e das piores tendências, ou da mais baixa camada do povo. O melhor regime é, para Aristóteles, a monarquia, porque pode exercer-se com eficácia e responsabilidade. O pior, a tirania, por ser a corrupção do melhor. No entanto, o mais perfeito regime será aquele que harmonize as três formas justas de governo. Não se esqueça que Aristóteles preconiza a coexistência natural de instituições e classes que representam as faculdades do homem e as suas exigências sociais, de certo modo autónomas embora aglutinadas por um poder dirigente. Sugere assim um regime misto, democrático nas estruturas inferiores, aristocrático na minoria orientadora, monárquico no poder supremo. Toda esta teoria exerceu gande influência ao longo da História, tanto nas concepções jurídicas (jusnaturalismo), como nas políticas.

Na sua visão profunda e harmónica do Universo o sistema aristotélico foi chamado por alguém (William James) «o senso comum codificado»; e durante séculos consideraram-no a mais alta conquista do espírito humano e, de certo modo, expressão dum esquema geral definitivo insuperável da Filosofia. Claro que muitas e variadas serão ainda as aventuras em que se embarcará o pensamento humano na sua pesquisa filosófica. Mas em qualquer tempo a concepção aristotélica exercerá, como veremos, uma espécie de função reguladora: será como um centro de gravidade, uma chamada constante ao fiel da balança, entre os repetidos vaivéns da especulação dos filósofos. Tal, na Idade Média, a profunda e estável concepção teológico-filosófica que, sob a inspiração aristotélica, forjou São Tomás de Aquino e que, pela ortodoxia e pela solidez, foi erguida a filosofia comum nos centros docentes da Igreja. Tal, na Idade Contemporânea, a renovação filosófica — superadora do idealismo — que, através de Brentano, procede das fontes aristotélicas mais puras.

Se bem que Platão e Aristóteles fossem mestre e discípulo, e que o aristotelismo fosse um prolongamento da Academia, um e outro abrem rumos gené-

ricos ao pensamento humano que muitas vezes se opõem no decurso da História, mas, no seu mais profundo sentido, mùtuamente se completam: aquela corrente que foge do mundo circundante para buscar a verdadeira realidade num trasmundo superior, e aquela que parte do ser e da validade do real e no seu âmago descobre o mundo da razão e a profundidade do conhecimento. Ambas as correntes se prolongam através da Época Clássica, coexistem durante toda a Idade Média e é ainda fácil descobri-las no pensamento moderno e contemporâneo.

8. O estoicismo

DEPOIS DE ARISTÓTELES, A FILOSOFIA GREGA ultrapassa os limites do ambiente pròpriamente helénico para alastrar a todo o mundo conhecido e civilizado ao longo do Mediterrâneo. Causam esta universalização : em primeiro lugar, o Império de Alexandre, que difunde o conhecimento das doutrinas gregas pelos povos conquistados ; em segundo lugar o domínio de Roma, que se apropria da cul-

tura helénica e a propaga aos mais dilatados horizontes do seu Império. Esta propagação coincide, todavia, com a decadência da Filosofia grega. Assim como o Império de Alexandre representa a morte do ambiente político grego, a filosofia pós-aristotélica representa o crepúsculo do seu génio filosófico : redução de perspectivas e da profundidade dos alicerces.

Em Atenas, centro de filosofia que espalhará agora a sua influência sobre todo o mundo latino, surgem, a par da Academia e do Liceu, outras duas escolas : a do Pórtico (*Stoa,* estoicismo) e a do Jardim (epicurismo), que deixam atrás de si larga influência, maior no terreno da prática do que no da especulação.

Zenão de Cítio foi o fundador de nova escola filosófica cujos membros conversavam sob um pórtico ou galeria decorada com pinturas murais, donde derivou o nome de « Escola do Pórtico » (στοα ποικιλη), e de « estóicos » aos que a ela pertenciam. Mas Zenão é apenas uma entre as várias figuras — nenhuma de primeiro plano — que na mesma escola coexistem ou se sucedem : Cleantes, Panécio, Posidónio. Séneca será a de maior relevo, e corresponde já ao prolongamento romano do estoicismo. A sua doutrina

deve ser pois atribuída à escola dum modo genérico.

Como todas as filosofias de decadência, a Filosofia estóica começa por uma negação, por uma posição negativa. Combate antes de nada a crença platónica num mundo separado de ideias, e também a afirmação aristotélica de essências universais no âmago das coisas, assim como de todos os princípios filosóficos : forma, matéria, substâncias, etc. Para os estóicos existem só as coisas materiais capazes de impressionarem os sentidos. Isso leva-os a incompatibilizar-se com a metafísica, embora, por coerência com o seu postulado materialista, tenham que admitir coisas muito menos verosímeis que as formas e as essências. Assim, a todas as realidades que se vêem forçados a aceitar, atribuem natureza material : Deus e a alma, as virtudes, os sentimentos, mesmo os actos, como andar ou amar, têm para eles estrutura corpórea. A realidade universal é para o Estoicismo objecto da Física, mas nem essa Física tem para ele um valor próprio, apenas serve de pressuposto à Ética, única parte da Filosofia pela qual mostra verdadeiro interesse. O Universo material está impregnado duma força ou hálito divino que concebe sob a forma física do fogo, de sorte

que Deus é alma e razão do Mundo. O acontecer universal torna-se fatal e necessário. Tanto o azar como a liberdade só na aparência existem. Tudo acontece de acordo com as ideias seminais ou germinativas em obediência às quais Deus criou e anima o Mundo. Se assim é, deve o homem alhear-se dessa realidade panteísta que só Deus adequadamente compreende e limitar-se a saber qual a conduta a adoptar ante o que por si é inevitável.

Imaginemos que um homem contraiu doença sem remédio, a qual, após um conhecido processo de desintegração orgânica, acarreta determinado género de morte. E que, por ser médico, conhece perfeitamente o diagnóstico, o processo que o espera e o fatal desenlace. Qual será, dum ponto de vista humano e pessoal, a única preocupação que sente ? Visto ser necessário suportar o destino que se lhe impõe, a de o suportar *dignamente,* com elegância. Segundo hoje ainda diríamos em linguagem vulgar, suportá-lo *estòicamente.*

Este problema é o único que interessa aos estóicos : o que chamam *a posição do sábio,* desde que por sábio se entenda o homem que actua com plena consciência do seu destino, da sua situação no Mundo.

Se a Metafísica se degrada, para eles, em Física, reduz-se esta a uma Ética ou doutrina da boa conduta. Todas as épocas de decadência se caracterizam pelo desprezo do especulativo e do metafísico em favor do humano e do prático.

Segundo os estóicos, o supremo bem consiste, para o homem, *em viver conforme a natureza.* A gente vulgar esfalfa-se atrás das coisas, obedece às suas paixões, alegra-se ou entristece ao sabor da incerta fortuna. Procedimento absurdo, oposto à verdadeira natureza : se tudo que sucede não podia suceder doutra maneira, nada se pode evitar e nada se deve deplorar. Tudo que existe no Universo físico pertence por inteiro ao divino acontecer universal : só um domínio fica ao homem — a sua intimidade, o seu espírito, a sua liberdade interior. O princípio da moralidade consiste em distinguir o que nos é estranho e o que depende de nós. Para Zenão de Cítio o homem deve aceitar a fatalidade universal, refugiar-se no seu mundo íntimo de que pode chegar a ser amo e senhor, organizá-lo com severa coerência. Viver coerentemente, eis a forma de responder com elegância à consciência do próprio destino.

Os estóicos posteriores apresentam o ideal do sábio à sombra do lema da liberdade. Apenas o sábio, como os deuses, é livre. A sua liberdade define-se pela relação em que está com as duas formas de escravidão que o homem pode sofrer : os afectos internos ou paixões e as coisas externas, as da incerta fortuna. As paixões são impulsos que alteram pela sua falta de medida a solene ordem universal. São, além disso, enganadoras, sem finalidade, causas de sofrimento e de desprezo por nós mesmos. Domina-as o sábio porque nada deseja : é esta a *apatia* estóica, que deve atingir-se pela austeridade e pelo ascetismo. Por outro lado, as coisas exteriores não dependem de nós nem devem afectar a nossa calma interior : o sábio deve conquistar a *imperturbabilidade* e a autarquia absolutas. Quando pratica a apatia e a imperturbabilidade o homem adquire a virtude e converte-se em sábio. É característico o orgulho do estóico, o desdém do sábio ante o vulgo que enlouquecido corre atrás das sombras ou se move como autómato ao serviço das paixões. Apenas o sábio se basta a si mesmo, apenas ele conquista a autarquia. Ele apenas, enfim, se identifica com a alma do Universo, ao identificar-se — por via prática — com o ser verdadeiro e imutável.

Tem sido contraditório e estremado o juízo que os estóicos mereceram ao longo da História. Para uns (Montesquieu, por exemplo) constituíram uma seita maravilhosa em que as virtudes humanas brilharam à maior altura. Para outros (Mömmsen) eram simples fariseus que escondiam a mais refinada soberba sob as aparências da virtude. Quiseram outros considerá-los como precursores de muitas ideias e do próprio espírito do Cristianismo. Mas a esta última opinião aludiremos mais adiante, ao tratar do maior dos estóicos — Séneca — que alcança já os primeiros tempos da Igreja.

9. O epicurismo

EPICURO INSTALOU EM ATENAS, no jardim da sua casa, outra escola filosófica — contemporânea do Pórtico —, que ficou conhecida pelo nome de escola do Jardim. Pelo conteúdo assemelha-se bastante à estóica, embora na linguagem actual se oponha, e não sem fundamento, *epicurista* a *estóico*. Se este evoca ascetismo, aquele sugere uma impressão de refinamento no prazer : fàcilmente

entenderemos em que se assemelham e em que se opõem.

Epicuro partilha da aversão estóica quanto às entidades metafísicas de Platão e Aristóteles ; também admite apenas a realidade material e sensível, o que o leva a prescindir do plano metafísico para limitar-se ao físico ou cosmológico. Neste ponto sugere uma concepção mais lógica do que a dos estóicos dentro do princípio materialista. Não afirma deverem as coisas ser concebidas com uma natureza material, mas que as únicas realidades são os átomos ou partículas indivisíveis de matéria que, submetidas a causalidade cega e necessária, produzem tudo o que existe. Imaginamos o mundo construído segundo um plano inteligente e supomos actuar livremente, em razão dum fim. Nada mais ilusório. Se os flocos de neve fossem conscientes poderiam julgar espontânea a sua queda lenta e ondulante... O mundo é imensa engrenagem de átomos materiais e submete-se a leis imprescindíveis.

Assim chega Epicuro ao problema prático da posição do homem perante este acontecer necessário. Para ele, como para os estóicos, a Física não passa de antecâmara da Ética. Mas logo se lhe depara a

enorme dificuldade de conciliar esta concepção física do Universo com a possibilidade duma Ética.

Toda a Ética se propõe estabelecer normas — obrigatórias ou aconselháveis — para orientação do comportamento. E supõe o sujeito moral, o homem, com possibilidade de segui-las e de ajustar-lhes os seus actos ; quer dizer, supõe liberdade. Desde que tudo — o homem incluso — seja de natureza material e subordinado a leis necessárias, ¿ qual o fim ou a utilidade de haver leis morais ? Os que actuam duma maneira ou doutra fá-lo-ão devido à causalidade universal. Por exemplo : uns serão *vulgo,* outros *sábios,* irremediàvelmente — por necessidade física. Mas a ninguém se aconselhe que actue doutro modo porque toda a autodeterminação é impossível. Tenta Epicuro conciliar a concepção determinista com a possibilidade da Ética por meio duma teoria que tanto têm de curiosa como de ilógica : a que designa por *clinamen* a ligeira inclinação dos átomos durante a queda. Um homem ao cair do alto duma casa não pode evitar a queda uma vez iniciada, mas pode imprimir ao corpo um movimento que o faça cair mais aqui ou mais além, numa ou noutra posição. Admite Epicuro que algo semelhante se passe com os átomos materiais que integram a nossa alma ;

assim pretende criar a possibilidade duma actuação moral e duma ética. É no entanto mero subterfúgio baseado em simples comparação, visto que o determinismo universal ou realmente o é, ou, a ter a mais pequena falha, desaparece como tal ; haverá então que aceitar a indeterminação e a liberdade, ainda que em âmbito restrito.

Assentes tais premissas, interroga-se Epicuro acerca do fim que o homem pode e deve alcançar nesta vida, quer dizer, a direcção que deve procurar para o seu desvio — ou *clinamen* — enquanto cai ao longo de toda a existência. A resposta não lhe oferece a menor dúvida : é um facto muitas vezes demonstrado que os homens tendem sempre, consciente ou inconscientemente, acertada ou erròneamente, para o *prazer*. Isto é, para Epicuro, indubitável. Claro que os homens trabalham em busca de coisas que não são pròpriamente prazeres, apenas meios de manter a vida — condição do prazer futuro — ou na mira de alcançar fontes de prazer. Tudo, na vida do homem, tem valor de meio, excepto o prazer que tem valor de fim. A dificuldade maior que o homem encontra para a vida serena e verdadeiramente natural em busca directa do prazer — que, no fundo, todos buscam — reside numa espécie de

temor que o persegue a vida inteira : o que nasce da crença em Deus e no além. Pois nessa estrutura material regida por causalidade mecânica, não há lugar para a acção dos deuses. Estes existem de facto — segundo Epicuro — mas levam existência feliz no Olimpo longínquo, onde os homens não chegam a preocupá-los. Quanto à alma, é como borbulha de matéria que se dissolve quando morre o homem. Nem sequer há que temer a morte, visto não estar presente enquanto vivemos e apenas chegar quando já partimos.

Dir-se-ia, portanto, que o caminho do prazer se abre ao homem livre de qualquer impedimento religioso ; Epicuro, de início, professa abertamente o mais alegre *hedonismo* — doutrina ética que considera o prazer *(hedoné)* valor supremo. Defronta, quase imediatamente, a terrível antítese do hedonismo : toda a ética, para o ser, têm de fornecer normas gerais e imperativas ; mas o prazer é um facto *subjectivo* realizado na intimidade do homem sem que este possa ter outra experiência que não seja a sua. Suponhamos que se ordena ou aconselha a alguém a abstenção de drogas — como o ópio, por exemplo — a fim de alcançar uma vida de prazer. Mas esse alguém responde : o prazer de um instante

que me oferece o ópio parece-me superior a todos os prazeres duma vida longa ; por mim, troco-o de boa vontade e ninguém pode discutir-me o direito de fazê-lo porque só eu posso conhecer e avaliar o meu próprio prazer. À luz do hedonismo puro, isto é incontestável. Daí — antes de nada — a dificuldade para uma técnica deste tipo, que consiste em *objectivar* o prazer, em torná-lo algo objectivo que possa erigir-se como finalidade concreta, como norma para todos os homens.

Neste sentido Epicuro divide, em primeiro lugar, os prazeres possíveis em *corporais* e *espirituais*. ¿ Quais serão superiores e, portanto, mais desejáveis ? Opta de começo, pelos espirituais, visto poderem gozar-se sem limites, embora sujeitem os homens às coisas exteriores e à fortuna variável. Mas como para ele os prazeres espirituais se resumem em memorar, imaginar e projectar situações de prazer, não são viáveis se não houve situações autênticas e prévias de prazer : e estas foram só prazeres do corpo.

A seguir, reparte os prazeres em *prazeres em repouso* e *prazeres em movimento. Em repouso,* os que provêm da alma como inerentes à sua actividade, satisfação de exigências, simples e grato exercício

das suas funções. *Em movimento,* os que a alma vai buscar ao exterior por não resultarem da sua actividade normal. O prazer de repousar depois da fadiga, de beber quando se tem sede, são típicos prazeres em repouso. As drogas, as bebidas alcoólicas originam prazeres em movimento. Epicuro decide-se a optar pelos prazeres *em repouso* porque os *em movimento* acabam por produzir a dor e, uma vez convertidos em hábito, escravizam a alma às coisas exteriores.

E eis-nos chegados à surpreendente conclusão do hedonismo epicurista : se os prazeres espirituais acabam por reduzir-se aos corporais e se nestes últimos só devem aceitar-se os *em repouso,* conclui-se que o fim único da vida será o prazer resultante da satisfação das mais elementares necessidades da natureza. O que exige do homem ascético abstencionismo e austeridade estrita. O sábio epicurista, embora por caminho bem diferente, acabará por possuir as mesmas características do estóico. O sistema que proclamara de começo o alegre hedonismo — culto livre e sem peias do prazer — culmina no ascetismo rigoroso. Mais ainda : o sábio epicurista não possui a visão dum mundo inflamado pelo espírito divino como o estóico, não encontra verdadeiro objectivo

para a vida ascética a que o seu sistema o conduz e mesmo para a vida pura e simples. Daí haver poucos panegiristas da morte e do suicídio como Epicuro.

O próprio desenvolvimento da sua ética demonstra que o epicurismo leva ao desespero e ao nada ; que se não pode assentar sobre o prazer — apenas reacção, tom afectivo, nunca por si só realidade que possa ter-se como finalidade última — qualquer moral. O prazer surge às vezes no nosso caminho quando o não procuramos, raras vezes quando andamos atrás dele.

No campo da política, considera Epicuro impróprio do sábio participar na vida pública : por um lado afigura-se-lhe isto incompatível com uma vida de prazer, por outro parece-lhe inútil dentro do ideal ascético e sóbrio de cada vida. Considera a tirania o modo de governo mais desejável porque liberta os cidadãos da preocupação das coisas públicas ao tomá-las por completo sobre si. Tal apatia perante o que transcenda a vida pessoal e a sua organização mais útil é sinal evidente da decadência representada por estes sistemas filosóficos e ainda da passividade do povo grego que, dominado por Alexandre da Macedónia e ulteriormente ocupado

pelos Romanos, via aproximar-se o termo da sua missão histórica.

O tipo humano do *sábio* estóico ou epicurista não deixa no entanto de ter a sua grandeza. Nele encontram expressão o tédio de viver e a velhice digna e orgulhosa duma cultura ilustre. A retirada para posições mínimas, mas autárquicas e cheias de serenidade, revela ainda a genialidade intrínseca do pensamento grego.

Pode considerar-se encarnação típica do espírito estóico aquele sábio que viu um dia na sua frente, quando apanhava sol às portas de Salonica, o próprio rei Alexandre que viera atraído pela sua fama de virtude e de sabedoria. « Pede-me o que quiseres — propôs o monarca ao sábio que nem sequer se havia posto de pé —, e conceder-to-ei imediatamente ». « Então Senhor — respondeu este — fazei-me a mercê de vos afastardes um pouco, pois estais a tapar-me o sol ».

10. A Filosofia em Roma: Lucrécio e Séneca

Ao POVO ROMANO COUBE extraordinária missão na História : estender a todo o mundo mediterrânico a ciência e a filosofia gregas e constituir assim o germe da Civilização Ocidental futura. Dos limites dum só povo passou a extenso meio de populações civilizadas uma cultura pròpriamente humanística, baseada na razão, que

assim viu alargadas as suas possibilidades de expansão e progresso.

Já em princípios do século II a. C. os sábios gregos saíam para Roma — o jovem e rico país que se impunha na vida mediterrânica de então — como preceptores das grandes famílias patrícias. Quando Roma conquistou a Grécia, apoderou-se da cultura grega que, a partir de então, foi conhecida sob o nome de greco-latina. A Filosofia romana é portanto um prolongamento da grega.

Mas o génio romano não tomou a direcção intelectual nem herdou, no campo filosófico, o espírito criador grego : a Filosofia romana é apenas a continuação das escolas existentes nos últimos tempos de Atenas. O espírito romano foi fundamentalmente prático — em consonância com a sua missão histórica. Conquistador e organizador de povos, criador dum direito que tem perdurado, imutável, através dos tempos, o povo romano soube, como nenhum outro na História, assimilar multidões estranhas sem deixar de respeitar-lhes as instituições próprias e de insuflar-lhes ao mesmo tempo o seu espírito até as romanizar, quer dizer — até as tornar solidárias da sua civilização e da sua vida política. Assim colaboraram a cultura racional do povo grego e o génio

político do romano na formação desse mundo mediterrânico ou latino que foi o núcleo da Civilização hoje conhecida por Ocidental ou Europeia.

O já citado espírito prático romano fá-lo continuar na linha filosófica das escolas de tipo eticista da decadência grega : a estóica e a epicurista, sem falar em algumas tentativas de eclectismo (ou mistura de sistemas) sobre fundo céptico, como o de Cícero.

O epicurismo achou entre os poetas do I século um maravilhoso expositor, dotado de sensibilidade profunda, que soube dar versão pessoalíssima da concepção epicurista : Tito Lucrécio Caro, autor do poema filosófico *De rerum natura (Da Natureza das Coisas)*. Neste poema expõe Lucrécio, com raro sentido estético e até com grandeza e ternura, o tema essencialmente árido, antipoético que é a concepção atomista e mecanicista do Universo tal como Epicuro a defendeu. Parece mesmo ter conseguido a unidade de visão e de tom que faltavam na obra de Epicuro, alegre hedonismo no começo, ascetismo desesperado nas conclusões. O poeta romano baseia-se numa compaixão imensa pela angustiada e dolorida humanidade que pretende aliviar das preocupações do além-túmulo. O desenrolar do cego mecanismo da natureza propaga na alma suave despreocupação,

nova forma íntima de liberdade que serve de motivo inspirador ao poema. Todo ele está impregnado de intenso sentido humano, capaz de comunicar um calor pessoal e terno até à visão da mais desumanizada dos concepções do Universo.

Igualmente influenciada por cordial sentido humano é a obra do maior expoente do estoicismo romano : o cordovês Lúcio Énio Séneca, o mais notável de entre os estóicos. Uma vez romanizada grande parte da Espanha, consolidou-se na Bética — Andaluzia — profunda cultura hispano-romana, que a tornou uma das províncias mais ilustres do Império. Séneca nasceu em Córdova por essa altura : filósofo e autor de tragédias, foi uma das mais brilhantes figuras da Roma dos Césares e chegou a preceptor de Nero. A filosofia estóica, perfeitamente adaptável ao espírito conservador, moral e familiar dos Romanos, encontrou nele um continuador de primeira ordem. Nas suas mãos, a doutrina estóica converte-se em alguma coisa real, viva, profundamente humana. Começa por abandonar a rígida visão panteísta da escola para se aproximar da ideia dum Deus pessoal, mais compatível com a liberdade humana.

A ética deixa de ser para Séneca, imperativo filosófico e converte-se em fonte de consolo e paz para

os humanos participantes de uma infeliz existência, desejosos de elevar-se à ideal vida eterna. Assim dulcifica em alto grau a situação do homem no mundo. Ao longo da sua obra o *sábio* estóico sofre notável evolução : não é já aquele espírito puramente teórico, inflexível, satisfeito consigo mesmo, depreciativo para com os outros, desesperado no fundo da sua imperturbabilidade. Tipo humano no qual tantos críticos julgaram ver a personificação do fariseu... Em vez disso, o sábio de Séneca compreende o contraste que existe entre o homem e a grandeza e magnanimidade que lhe exige a sua situação no Mundo ; e também que a maior parte suporta com resignação a sua humilde sorte. Humanizam-se os imperativos teóricos, encurtam-se as distâncias e, ao calor da ideia de fraternidade entre os homens, modifica-se a relação entre a teoria e a vida humana ; já não se acha esta ao serviço da teoria, antes a visão da realidade ao serviço do homem. Até mesmo o princípio desesperado da visão estóica do Universo não consegue levar Séneca à fria abstracção. Condu-lo a compaixão profunda pelos humanos : vê em todos eles, incluindo os escravos, irmãos na mesma natureza e numa sorte idêntica.

O senequismo têm inúmeras afinidades com a doutrina moral do Cristianismo, então incipiente. Tem-se chegado a pôr a hipótese de correspondência epistolar entre Séneca e São Paulo ou mesmo duma conversão secreta do filósofo cordovês. Ambas as versões são falsas : fundamentalmente a sua concepção permanece estóica ; ele próprio, cansado de viver, enumera, num dos seus capítulos, as formas de suicídio sem dor ; e quando morre — corta as veias por ordem de Nero, enquanto consola triste e serenamente os seus — põe em foco a origem intrínseca da sua ética, profundamente alheia ao Cristianismo.

Vigorosa e profunda, a sua linguagem impressionou os contemporâneos. Muito mais perto de nós, ouça-se o depoimento de Ganivet : — « Quando li a obra de Séneca fiquei aturdido e assombrado como alguém que, perdidos a vista e o ouvido, os recobra sùbitamente e vê os objectos, antes confusos, desfilar agora em tropel e adquirir consistência de coisas reais e tangíveis ».

Tal impressão, tal influência, em parte nenhuma foram tão duradoiras e notáveis como na Andaluzia — sua pátria. Ainda hoje Séneca é ali considerado excepcional pela prudência e pela sabedoria. O fundo cultural hispano-romano perdurou durante séculos na

alma andaluza : resistiu, claramente diferenciado, às invasões goda e muçulmana até constituir factor importante na génese da nacionalidade espanhola ao longo da Reconquista ; e nessas distantes raízes a influência de Séneca continuou viva, inconscientemente, até aos nossos dias. Há facetas do espírito espanhol — a indolência, a indiferença fatalista qualquer que seja a sorte, o sentido humano, pessoal e compassivo — que muito devem ao senequismo.

Assistimos, a partir de Aristóteles, a uma contínua redução dos horizontes da Filosofia, que é própria das épocas de decadência. Epicuristas e estóicos apenas se interessam pelo problema ético da « posição do homem perante a vida », nos quadros dum fatalismo cosmológico que admitem, pessimistas, sem análise demasiada.

Para Séneca, não se trata de filosofia, nem mesmo de ética teórica e rigorosa, mas só duma « consolação do homem ». Dir-se-ia que o mundo clássico greco-latino, cansado de viver, buscou na Filosofia consolação para o seu tédio, para a dolorosa consciência do seu ocaso na História, para a sua morte. Todavia, nem tudo é caducidade ou esgotamento na obra de Séneca : há nela como que o

germe de algo novo e esperançoso, o exaltante pressentimento duma renovação. Mais ou menos vagamente, conhece esse século o nascimento e a expansão de um mundo novo — o Cristianismo. A fé em Cristo constituirá desde então a terceira dimensão da Filosofia. Dissemos atrás que a Filosofia nascera da antítese de duas experiências radicais : o mundo dos sentidos — concreto e movediço — e o da razão — uno e imutável. Deveria juntar-se-lhes uma terceira experiência : a da fé — fé cristã — a qual, profunda e irresistível, vai alterar a face da Terra, a maneira de ser dos espíritos e levantar, das ruínas morais e materiais do mundo antigo, um mundo novo.

Porém, antes de morrer, ainda a Filosofia clássica passa por um instante de fulgor — uma espécie de canto de cisne : a reacção do mundo antigo perante a nova fé vinda do povo judeu. Daí nasce a Filosofia *alexandrina* ou *neoplatónica,* que estudaremos em seguida.

11. A Filosofia Alexandrina: Plotino

Conheceu Roma no primeiro século um fenómeno surpreendente e extraordinário : o rápido incremento da religião pregada na Palestina por um judeu que, anos atrás, fora justiçado por ordem dum governador romano. Perseguições, martírios e violências nada lograram contra o insólito facto : não se tratava só de gente humilde, de escra-

vos ou deserdados da sorte ; também entre as classes mais elevadas da sociedade romana se registavam inexplicáveis conversões à religião estrangeira. Factos inconcebíveis, absurdos do ponto de vista romano ; mais ainda, humilhantes, ofensivos para o seu orgulho cultural e nacional. O povo judeu não passava de um povo oriental, alheio à cultura e sujeito ao Império de Roma. A conversão dum romano ao Cristianismo era olhada com a mesma incompreensão com que actualmente olharíamos um espanhol pronto a tornar-se muçulmano ou como na América do Norte se considera ainda hoje o matrimónio com um negro.

Ante a rápida expansão da nova fé que trouxe aos espíritos autêntica preocupação religiosa, o génio greco-latino (que parecia esgotado, pelo menos no campo da Filosofia) teve uma revivescência vigorosa apesar de efémera. Essa reacção deu lugar ao movimento filosófico, assaz artificioso e heterogéneo de composição, que se chamou *neoplatonismo*. Teve a sua sede na cidade de Alexandria onde, devido à situação geográfica, várias culturas se cruzavam até formar um mundo cultural bastante complexo. A cidade havia sido fundada por Alexandre Magno e convertida pelos sucessores em metrópole da cultura

grega ; sob o domínio romano, a sua situação valeu-lhe a possibilidade de manter contacto permanente com as civilizações do Próximo Oriente. Daí ser dada a designação de alexandrino ao período seguinte da Filosofia clássica.

A essência destes sistemas filosóficos que formam uma reacção de defesa da cultura greco-latina, centra-se nisto : a verdadeira sabedoria humana é a alcançada pela Filosofia, principalmente pelo maior e mais profundo dos filósofos — Platão : as religiões positivas exprimem as verdades filosóficas, mas de forma simples, por meio de mitos e imagens, a fim de poderem ser apreendidas pelo povo. Numa palavra, a religião é a popularização da Filosofia, é uma filosofia do povo. Para estes sistemas, o saber filosófico identifica-se com o religioso, embora com supremacia ou prioridade do primeiro.

O neoplatonismo alexandrino compreendeu três correntes principais — correspondentes às três religiões então coexistentes em Alexandria — : a pagã, a cristã e a judaica não cristã. A própria expansão do Cristianismo levou ao conhecimento do mundo mediterrânico a religião judaica ; Fílon — um membro da comunidade hebraica da Alexandria — tentou uma síntese intermediária entre a sua religião e a filo-

sofia platónica da qual nos vamos ocupar. Existiu, em segundo lugar, um neoplatonismo cristão que se chamou *gnosticismo* e foi afinal a primeira heresia do Cristianismo. Pretendiam os gnósticos haver um saber racional *(gnosis)*, superior à fé *(pistis)*, do qual esta é apenas a versão popular posta em símbolos e comparações.

Existiu por fim uma terceira corrente na filosofia alexandrina que procurou também uma síntese, mas entre a filosofia platónica e o paganismo greco-latino. Tinha este movimento por finalidade prestigiar ante o povo romano o politeísmo tradicional já havia séculos caído no maior descrédito. A religião pagã, longe de ser mitologia puramente estética, encerraria deste modo enorme valor simbólico por exprimir de maneira plástica e popular as verdades profundas que a filosofia antiga teria alcançado. Tal concepção, magistralmente interpretada por Plotino, constitui orgulhosa reacção do espírito clássico que nada quer aceitar das novas religiões orientais, às quais opõe, estreitamente unidos, o paganismo e a filosofia platónicas como sabedoria única, tanto humana como divina. O neoplatonismo de Plotino pretende ser apenas mera revivescência do pensamento platónico, ampliado e completado em alguns

aspectos que o mestre deixara inacabados. Mas na realidade move-se já num mundo cultural totalmente diferente : parte duma visão religiosa do problema metafísico e inclina-se para soluções panteístas e místicas — tudo coisas bem diversas do verdadeiro platonismo. No fundo, Plotino é por si mesmo um pensador e como tal se situa no prolongamento dos grandes pensadores da Filosofia. Vejamos agora a essência do seu pensamento.

Como os primitivos filósofos, começa Plotino por tentar descobrir a realidade originária que está na raiz de todas as alterações. Platão firmara-se no bem — sol a iluminar todas as outras ideias. Plotino, talvez por imperativo da época, concebe-a dum modo religioso : algo divino que designa por *Uno* e do qual tem uma concepção muito especial.

Houve há inúmeros anos — conta-se — um faquir indiano que costumava permanecer meditabundo nas margens do Ganges e com a mão repetia incansàvelmente um sinal de negação. Alguém averiguou o que significaria tão estranho facto : o faquir estava a pensar em Deus. Para ele Deus não era matéria, espírito, substância, acidente, essência, existência, nem mesmo ser ; nada se podia afirmar de Deus visto estar acima dos nossos conceitos ; daí, o nosso

pensamento acerca de Deus não pode exprimir-se senão por constante negativa e constante superação do que dele se possa supor. Plotino imagina assim a ideia originária : do *Uno* apenas podem formular-se conceitos negativos ; a própria designação de Uno é negativa porque implica a negação de pluralidade e de partes. Há todavia uma coisa que pode afirmar-se do *Uno :* que é causa constante, princípio activo de tudo quanto existe. Não à maneira do Deus de Aristóteles que movia do exterior o encadeamento das causas, nem à maneira do Deus do Cristianismo que cria do nada um mundo distinto de Si mesmo ; o Uno é causa das coisas por *emanação* ou extravasamento do próprio ser. Realidade plena, expande-se por necessidade interior, sem nada perder da sua plenitude e da sua simplicidade. Tal como os raios brotam do Sol sem desprimor da sua realidade e produzem luz e calor tanto mais fracos quanto mais se distanciam da sua origem, também o *Uno* transmite as coisas do seu próprio ser em reflexos cada vez mais imperfeitos à medida que dele se afastam.

A esses extractos chama Plotino *causalidades cósmicas* e dá-lhes a seguinte ordem : espírito, alma, coisas singulares, matéria. O *espírito* é uma espécie

de imagem ou réplica do *Uno* que Plotino concebe como o conjunto das ideias que Platão supunha no céu empírico. Quando o *Uno* emana para fora de si mesmo, decompõe-se em múltiplas irisações como a luz do Sol através da chuva e são as *ideias* ou realidades inteligíveis que possuem a um tempo a unidade da sua origem e a multiplicidade que provém da contemplação.

A força criadora e expansiva do *Uno,* decomposta já na multiplicidade das ideias, produz então as *almas,* a segunda das resultantes cósmicas. A alma é — à semelhança do *Uno* — actividade, energia pura. A sua actividade essencial consiste na contemplação. Mas um certo egoísmo, uma tendência a limitar a expansão para se concentrar em si, individualiza a alma e gera as almas concretas, individuais, plano já inferior na cosmogonia ou génese do Mundo. As almas têm uma face voltada para as ideias que, em certo modo, possuem e a outra volvida para a matéria. Assim imprimem na matéria, por meio de conceitos (imagens das ideias), uma forma ; daí as coisas materiais concretas — possuidoras todavia dum pálido reflexo do espírito. Estas *coisas concretas* formam o terceiro grau das causalidades cósmicas. O último grau desta jerarquia do ser será constituído

pela *matéria,* afastada do espírito, informe, origem da fealdade e do mal, princípio cego e opaco da negação e da limitação. Algo parecido com o frio e silencioso vácuo que serve de base, que rodeia o ser e, pelo enregelamento e a distância, origina a imperfeição das coisas.

O processo degenerativo das causas que desce desde o *Uno* até à matéria completa-se — segundo Plotino — com outro de sentido inverso a ascender da matéria até à simplicidade eterna do *Uno* sem contrariar as tendências dos seres. Cada grau de coisas se relaciona, tanto quanto à origem como à finalidade, com o anterior, ao qual aspira segundo a sua própria natureza. O Mundo encerra em si uma aspiração que é, em definitivo, regresso à plenitude única. O processo primitivo de emanação era no entanto imprescindível para que o espírito pudesse penetrar a matéria, por mais rebelde e fosse viável o dito regresso das coisas à sua origem.

Assim, os seres materiais, concretos, possuem tendências que os conduzem a imitar a ideia ou tipo específico que serviu para a sua formação. A alma, em contacto com o mundo inteligível do espírito por meio da sua face superior, pode elevar-se por ascética purificação à contemplação ideal e daí à mística

união com o *Uno.* É-lhe possível alcançá-lo por três vias : o Ascetismo, que brota do amor e suprime a tendência material ; a Filosofia, que chama a atenção, nas coisas concretas, para as ideias eternas ; a Arte, realizadora material da eterna beleza do espírito. Atinge-se aqui um ponto decisivo e único : o abandono interior da própria individualidade e a entrega à contemplação pura ; a alma ultrapassa o seu próprio ser, *diviniza-se* e volta ao princípio simples e bem-aventurado *do que é.* Tal como o homem que deixa à porta do templo as várias imagens dos deuses quando penetra até ao tabernáculo para conhecer o Deus verdadeiro, assim a alma passa além da multiplicidade das ideias para se identificar com o ser do *Uno.*

A Filosofia de Plotino — e a de toda a era alexandrina — longe de ser verdadeiro neoplatonismo, constitui especulação original na qual intervém factores platónicos, aristotélicos e estóicos. Mas, sobretudo, desenvolvem-se nela aqueles germes orientais — principalmente hindus — que encontramos no pensamento platónico (já herdados dos pitagóricos). O princípio emanatista das causalidades cósmicas e a absorção final no ser do *Uno* são de raiz essencialmente panteística. Podemos considerar simbólico do

ideal de Plotino aquele outro sacerdote hindu que, recostado numa árvore, permanecia em muda contemplação do *Uno* e do *Todo*. Passou dias e meses, imóvel e extático, sem se dar conta de que os pássaros haviam feito ninho na sua cabeça, de que os braços rígidos e secos se lhe convertiam pouco a pouco em ramos nodosos semelhantes aos da própria árvore, de que a seiva lhe principiava a correr nas veias, de que todo ele, afinal, estava a ser reassumido pelo impulso cego e impessoal da vida e regressava devagar à alma da natureza.

A Filosofia grega lutou desde a origem com este germe panteísta que mata a dualidade do ser e a possibilidade da acção e essa luta constituiu a própria base da nossa civilização e serviu-lhe de fecundo impulso. Na fase crepuscular daquela cultura, durante a sua decadência final, vêmo-la aceitar o monismo panteísta, inevitável causador do quietismo e da inacção. Mas entram em jogo novos e providenciais elementos de civilização — cuja origem se alicerça nesse factor novo e central da História que é a Encarnação do Verbo — e que salvarão para os homens aquele germe de verdade e de liberdade e o tornarão fecundo por meio duma fé e duma doutrina verdadeiramente libertadora e humana.

Filosofia Cristã Medieval

1. Cristianismo e Filosofia

O CRISTIANISMO NÃO É UMA FILOSOFIA, é uma religião. Mas, já por constituir o facto central da história dos homens, já por ser responsável por um mundo novo e uma nova mentalidade, não pôde deixar de exercer extraordinária influência no desenvolvimento da investigação filosófica. Origina outra fase da Filosofia : continuadora da especula-

ção anterior e dos seus primeiros e eternos problemas mas sob forma e critério absolutamente peculiares. Cristo encarna numa hora providencial da História, « na plenitude dos tempos » e o mesmo se pode dizer também sob o ponto de vista da evolução da Filosofia : o espírito greco-latino — esgotado nas suas fontes criadoras — vivia da recordação das escolas da decadência grega. A degenerescência interna anunciava-lhe claramente a morte. Mas o Império Romano não se arruinara polìticamente no momento escolhido e, pelo contrário, continuava a viver fases de plenitude. Por isso a paz e a civilização desse mundo relativamente homogéneo são os melhores veículos na expansão rápida da nova fé ; o Cristianismo consegue assim amparar e proteger o Mundo Antigo quando cai o Império Romano e guardar o que é possível guardar-se da cultura clássica para extrair da derrocada universal uma nova civilização : a civilização cristã.

O Cristianismo é, por um lado, conjunto de verdades reveladas ao homem a fim de que saiba da sua situação no Mundo o necessário para se salvar e, pelo outro, lei cujo cumprimento lhe condiciona a salvação. Mas essa estrutura religiosa já o povo judeu a possuía na antiga Lei e nos profetas. O Cristianismo

é, fundamentalmente, a *boa nova,* o facto gratuito e feliz que vem alterar — dentro da mesma verdade religiosa do povo judeu — a situação do homem no Mundo ao dar-lhe a possibilidade e o meio duma efectiva salvação eterna. Secundàriamente, o Cristianismo é um espírito novo, um espírito de amor que transborda do móbil divino da redenção e deve impregnar as relações dos homens entre si e com o mesmo Deus, encarnado na pessoa de Cristo.

A existência duma *Filosofia Cristã* é facto histórico que não oferece dúvidas porque ocupa — claramente diferenciada — toda uma idade da História. Por isso é inútil esclarecer como se relacionam, para o cristão filósofo, a Filosofia e a Religião. Vimos já uma corrente do mundo antigo a minimizar o Cristianismo, a considerá-lo apenas « versão popular do saber filosófico ». Essa teoria, o *gnosticismo,* foi considerada herética pela Igreja, que sempre defendeu a substantividade, a concretização real e viva do facto religioso e, inclusivamente, a interpretação mais liberal dos textos sagrados. Antagónica a esta posição de *identificação,* encontramos a teoria da *ininfluência* ou independência absoluta entre Religião e Filosofia. A Idade Média chamou-lhe « teoria das duas verdades » ; pouco apoiada dentro do

Cristianismo, teve grande incremento no mundo islâmico por causa da dificuldade de conciliação racional oferecida pelo seu credo religioso. Segundo essa teoria, existe uma verdade religiosa e outra filosófica, que podem surgir diferentes ou mesmo contraditórias, mas ambas admissíveis por pertencerem a ordens diversas. Nos tempos modernos alguns filósofos alteraram este raciocínio ao supor a fé mero sentimento, logo sem possibilidade de fundamentação racional. Uns e outros — medievais e modernos — sofreram igual condenação da Igreja que, lògicamente, não pode admitir o conteúdo da fé e o da razão — ambos procedentes de Deus — em oposição um ao outro.

Uma terceira opinião, bastante espalhada entre os filósofos dos últimos dois séculos, afirma a incompatibilidade entre Filosofia e Religião, quer dizer, a impossibilidade de haver Filosofia cristã. O cristão — dizem — possui de antemão a certeza duma concepção do Universo que a fé lhe propõe e a sua filosofia tem que levá-lo forçosamente a isso. O cristão só pode fazer apologética, nunca Filosofia autêntica, isto é, livre e sincera busca racional da estrutura e do sentido do Universo. O filósofo aparece no homem na medida em que desaparece a sua fé. Tal

teoria contradiz a experiência histórica da Idade Média cristã, na qual, como veremos adiante, se construirão sistemas filosóficos tão profundos e variados que ainda hoje sobrevivem e orientam o pensamento de grande parte dos filósofos, inclusivamente dos não cristãos.

Em oposição às teses da identificação, da ininfluência e da incompatibilidade, o cristão defendeu sempre a tese da *influência parcial* da Religião sobre a Filosofia. O dogma cristão não é uma filosofia, nem algo irracional ; não impõe sequer ao pensador soluções filosóficas determinadas. Apenas são objecto de dogma as verdades reveladas ou inspiradas cujo conhecimento é essencial à nossa salvação, quase todas de carácter supra-racional. Esta ordem superior apreendida pela fé, embora pertença ao mesmo mundo que o que serve de objecto à investigação racional, influi naturalmente na Filosofia cristã mas só de forma parcial, pelo estabelecimento de bases muito gerais dentro das quais pode abrigar-se ilimitada espécie de soluções filosóficas.

É todavia questão discutida e discutível entre os autores cristãos a interpretação diversa que pode dar-se à *influência parcial* do conteúdo da Fé sobre a Filosofia. Do ponto de vista duns, tratar-se-ia de

influência indirecta e meramente negativa : a fé acautela o filósofo crente quando este errou nas suas conclusões e indica-lhe o que não deve defender mas nunca o que deve afirmar. Do ponto de vista doutros, essa influência parcial revestir-se-ia dum certo carácter positivo : a fé orienta, num sentido muito geral, a razão e propõe-lhe umas tantas directrizes fundamentais que marcam ao pensamento uma direcção. Não é que isto prejudique o sistema filosófico pròpriamente dito porque se indicarmos a um peregrino que se dirija, por exemplo, a Jerusalém, o sentido do Oriente, não o livramos certamente do trabalho de buscar o seu caminho. Ainda dum terceiro ponto de vista, a fé faculta à Filosofia inclusive alguns contextos que, apesar de racionais, não teriam sido encontrados — ou, pelo menos, não o foram — sem o auxílio da Revelação. Nesse caso se encontra, por exemplo, a definição de Deus como o ser cuja essência é existir, que Jeová deu de si próprio no monte Sinai *(ego sum qui sum)* e que serviu de base à teologia racional do Cristianismo.

Mas em qualquer destas hipóteses, a influência — negativa ou positiva — da fé sobre a Filosofia é apenas parcial e orientadora ; deixa campo aberto à

livre especulação. Recordemos o nosso exemplo do lago profundo : o conhecimento, pela fé, do que constitui o seu leito, não impede, antes estimula, o esforço de penetrar visualmente as águas obscuras para além do alcance dos raios solares.

De facto, os séculos cristãos, em vez de adormecerem o impulso filosófico, revigoraram-no e deram azo a especulação intensa que se destaca pela sinceridade e pela continuidade.

A Filosofia cristã compreende dois períodos absolutamente distintos. Um deles abarca a fase final do Império Romano (séculos I a IV) : os Padres da Igreja sistematizam o dogma e efectuam as primeiras tentativas de harmonização racional da fé cristã e da Filosofia. Os seus esforços culminam na obra ingente — isolada na sua magnitude — de Santo Agostinho.

Após a consumação da ruína do Império Romano, atravessa o ocidente europeu alguns séculos de invasão e incultura, conhecidos do ponto de vista filosófico por « séculos em branco ». A Igreja aproveita-os para recolher nos mosteiros o resto da cultura greco-latina, que transmite à posteridade. Torna assim possível que renasça, através duma longa gestação,

uma segunda época da Filosofia cristã, na cultura medieval que vai do século IX ao XV. Habitualmente designa-se o primeiro destes dois períodos por *patrística* e o segundo por *escolástica*, devido à sua proveniência das escolas eclesiásticas da alta Idade Média.

Nos primitivos esboços do pensamento cristão — entre os apologistas do I século — nota-se já o embrião de duas posições gerais na Filosofia cristã ; ambas perdurarão ao longo dos séculos, por vezes rivais, afinal complementares. Denomina-se apologética certa forma de defesa literária da fé cristã contra os inimigos da época — pagãos e hereges (gnósticos). A principal acusação feita aos cristãos no mundo antigo era o rótulo de irracionalistas que frequentemente lhes apunham. O orgulho greco-latino queria ver neles uma contradição essencial da cultura filosófica, espécie de loucura (*insania crucis*) contagiada pelo ambiente estrangeiro ou bárbaro dos judeus. Suscitou-se entre os apologistas cristãos uma reacção dupla : uns tentaram demonstrar a falsidade da acusação pela conciliação da antiga filosofia com a nova fé ; outros, ao contrário,

refugiaram-se na pureza da fé e na relação directa da alma com Deus e desprezaram as vãs construções do saber profano — estéreis sistemas filosóficos que nada resolvem e nada valem ante o saber revelado.

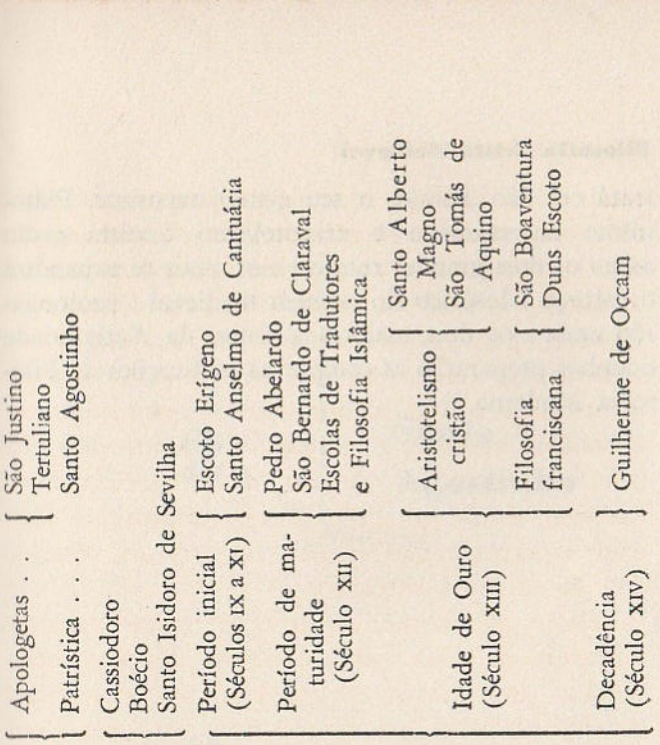
São Justino, Mártir, representa no século I a primeira destas posições. As suas obras apresentam a Filosofia clássica como antecâmara e preparação da fé cristã ; as doutrinas platónicas e aristotélicas — no seu entender — devem muito à revelação primitiva e à influência de Moisés e dos profetas. Logo, em vez de haver contradição entre a ciência antiga e a fé recente, deve tomar-se esta como coroação daquela e iluminação plena da verdade que já a impregnava.

A posição contrária, representa-a Tertuliano. Apologista exaltado, apelida a Filosofia antiga de insensatez pura ante Deus; Jerusalém é a antítese de Atenas ; a Igreja, da Academia. É sua a conhecida sentença « *credo quia absurdum* », creio porque é absurdo ; tão néscia e tão inútil é a ciência racional que a melhor garantia da verdade da fé está precisamente na sua irracionalidade.

Nenhum autor cristão defendeu posteriormente a tese extremista e irracionalista de Tertuliano ; ela é, no entanto, como a de São Justino, prelúdio e inspi-

ração duma vasta corrente de pensamento. Se olharmos para trás, reconheceremos em Tertuliano um eco da posição platónica e em São Justino um eco da posição aristotélica. Como Tertuliano, Platão refugiava-se na íntima e secreta experiência da alma e descobria a única verdade num mundo superior diante do qual tudo o que nos rodeia neste mundo é sombra efémera e desprezível. Aristóteles pelo contrário, como São Justino, dá o maior valor à humana ciência, ao conhecimento empírico, à realidade concreta a fim de penetrar, por seu intermédio, no ser e na verdade.

Daqui por diante, assistiremos também à acção e reacção de duas vastas correntes do pensamento cristão : uma que se encerrará no íntimo e sereno convívio da alma em estado de graça com Deus, alheia por princípio à natureza e à sua estrutura ; outra que procurará ler a verdade no fundo de toda a criação e surpreender o caminho do resgate no seu ordenado e profundo dinamismo. A primeira, predominante na tradição dos primeiros séculos da Igreja, terá em Santo Agostinho o seu mais alto representante e será coroada pela mística ; a segunda, dominante no século de ouro da Escolástica, encon-



trará em São Tomás, o seu genial expositor. Platonismo augustiniano e aristotelismo tomista serão assim os dois grandes rumos pelos quais se expandirá o esforço filosófico do homem medieval : prolongarão ambos os dois maiores sistemas da Antiguidade e ambos prepararão as complexas edificações da Filosofia Moderna.

2. Santo Agostinho

O PRIMEIRO PERÍODO DA FILOSOFIA cristã (ou Patrística), culmina em Santo Agostinho — um dos maiores e mais representativos pensadores do Cristianismo. A figura de Santo Agostinho situa-se no cume das duas vertentes que separam o mundo antigo da nova civilização cristã : é simbólica da conjuntura trágica que a história da humanidade então atravessava.

Homem de extraordinária lealdade interior, cujo pensamento — talvez mais do que o de qualquer outro filósofo — coincide com a vida até ao ponto de constituir a história profunda da sua conversão. Nasceu em meados do século IV na Numídia (território romano do Norte de África que corresponde ao Tunis de hoje e ao Cartago de outros tempos) e teve a juventude céptica e despreocupada comum aos Romanos da sua época. Mas a visão daquele mundo inconsciente e alegre no meio de perigos iminentes e a sua intrínseca sinceridade levaram-no a pôr a si mesmo problemas radicais acerca da verdade e do sentido da vida. Professou, de início, a filosofia de Manés (maniqueísmo), a qual defendia a existência de dois princípios, um do bem outro do mal, que se contrariam. Depressa se apercebeu Santo Agostinho de que não devem colocar-se ambos em pé de igualdade porque o mal é de facto um defeito ou falha do ser — bom em si mesmo — e sòmente pode haver um Deus, princípio do ser.

Cansado de especulações vagas, desemboca na Academia Nova, por lhe parecer carregada de tradição filosófica e de profundidade. O academismo tinha caído num cepticismo quase absoluto; não afirmava nada com segurança, apenas certa proba-

bilidade nos juízos emitidos; a verdade é, em si, inacessível. Agostinho medita profundamente sobre estes temas numa sede inextinguível de verdade e amor e nota a cómoda insinceridade de tal posição: quem afirma o provável de algum modo conhece o verdadeiro; a probabilidade existe em função da verdade — sem ela não teria sentido. Não é lícito ao homem encerrar-se numa posição de indiferença quando o seu espírito clama pela verdade e a supõe na base do que pensa e faz. Aquele que duvida sabe que duvida e encontra nisso uma certeza. A percepção íntima da sua própria existência, isto é, do espírito que busca incansàvelmente a verdade, é a experiência fundamental que ultrapassa o cepticismo e o abandona como ilógico e antinatural.

A Filosofia neoplatónica dirigiu Santo Agostinho para a contemplação das verdades eternas que existem no mundo do espírito — a segunda das causalidades cósmicas. Tanto o saber como o actuar: a Lógica, a Matemática, a Ética, assentam em verdades imutáveis que a alma não faz mais do que descobrir. Mas Santo Agostinho não pode satisfazer-se com a abstracta e longínqua realidade das ideias: procura o sentido e a origem — concreta, escaldante, pessoal — da realidade. Nessa altura, graças à limpidez da

sua alma e às orações de sua mãe, Santa Mónica, realiza-se o milagre da conversão. A emocionante veracidade das *Confissões* de Santo Agostinho patenteia-nos o vasto peregrinar desde as primeiras amarguras da dúvida até à serena posse da verdade, desde a inquietação do pecado até à alegria interior da graça. Escritas com o coração, as *Confissões* constituem documento autobiográfico único numa linguagem actual porque é a linguagem do homem de todos os tempos.

Uma vez chegado ao Cristianismo, dedica-se-lhe Agostinho com o ímpeto apaixonado do seu espírito africano e multiplica-se em actividade na luta contra a heresia e o paganismo e na organização da Igreja a cuja hierarquia pertence como bispo de Hipona.

O sistema filosófico de Santo Agostinho é como que a versão teórica da sua conversão que acompanha passo a passo. A certeza essencial ao homem consiste na sua experiência interior. « Pode-se discutir — explica Santo Agostinho — se as coisas em geral e a alma em particular são feitas de fogo, ar ou outro elemento ; mas nenhum homem duvida de que vive, actua, pensa, ama ou deseja ». Tal caminho para a verdade oferece a limpidez dum testemunho pessoalmente vivido. *Noli foras ire in te ipsum uddi :*

in interiori homine habitat veritas. Mas a actividade espiritual — o conhecer e o querer — mostra-se-nos imediatamente baseada nas verdades eternas que valem por si mesmas, que existiram antes do pensamento e que o espírito não pode senão descobrir. ¿ Quais as verdades eternas, donde recebem o seu valor absoluto ? Aqui se situa a originalidade augustiniana : tais atributos da verdade são os atributos de Deus ; as ideias ou verdades eternas são ideias de Deus, isto é, padrões ideais pelos quais Deus criou o Mundo. A essência do que podemos chamar neoplatonismo cristão é esta : fazer do Deus pessoal do Cristianismo a substância ou o sujeito das ideias platónicas, substituí-lO ao *Uno* plotiniano e ver no mundo ideal não imagem ou duplicado de Deus por emanação mas o próprio ser divino, o conjunto das divinas ideias que se confundem na simplicidade do Seu Ser.

Deus — assim conhecido através da vida do espírito — e a alma, são os dois pólos fundamentais entre os quais se move o pensamento augustiniano. *Deum et animam scire cupio* — diz Santo Agostinho — *nihilne magis ? Nihil omnino.* Para além de ambas as realidades interiores, *o resto* pouco interessa Santo Agostinho ; o mundo exterior apenas

lhe serve para descobrir os sinais de Deus, as *razões seminais* — germes de actividade e de vida — que animam as coisas e foram depositadas por Deus em tudo quanto existe.

Impossível obter um conceito positivo de Deus — que, segundo Plotino, está acima de tudo quanto poderíamos pensar dEle. Seria justo atribuir-Lhe em alto grau as perfeições que vemos nas coisas criadas ; porém tais conceitos resultariam vãos porque Deus é um Ser simples e coisas que poderíamos considerar opostas — como a infinita justiça e a infinita misericórdia — são nEle uma unidade. Apenas se lhe devem, portanto, atribuir conceitos negativos. A única concepção válida é considerar Deus um ser cuja essência é a sua própria existência, cujo ser, afinal, é existir. Enquanto as coisas restantes possuem uma essência, mas são indiferentes à existência — já houve tempo em que não existiram e haverá outro em que não existirão — , a essência de Deus reclama por si mesma a existência, é ser *por si,* não *por outrem.* Porém a simples imutabilidade de Deus não supõe nEle passividade alheia ao Mundo nem produção de seres devida a emanação do seu próprio ser, como a do *Uno.* Deus é, antes de tudo, actividade pura, cognoscitiva e afectiva ; quer dizer, actividade pessoal, previdente. A fim de conciliar tal actividade e os seus produtos com a simplicidade entitativa de Deus, Santo Agostinho utiliza uma remota explicação racional do mistério da Santíssima Trindade : Deus é activo, e isto no sentido das três maiores faculdades anímicas — memória, entendimento, vontade. A continuidade e a identidade de Deus consigo mesmo (memória) é o Pai ; o conhecimento que Ele tem de si próprio é o Filho, o qual constitui pessoa distinta dentro da mesma essência, pois a simplicidade divina não é compatível com a dualidade cognoscitiva ; o amor que Deus professa a si mesmo, finalmente, constitui, pela mesma razão, a terceira pessoa — o Espírito Santo.

A alma humana é, segundo Santo Agostinho, uma substância activa de natureza espiritual. Não preexistiu num mundo anterior mas foi criada por Deus do nada e infundida num corpo onde vive como na prisão, desejosa de bem — bem que não achará senão na posse do seu Deus e Senhor. « Para Ti fomos criados Senhor, e o nosso coração está insatisfeito até que descanse em Ti ». A alma conhece não apenas as coisas concretas, materiais, como também a ideia universal ou essência das coisas. De acordo com o *Génesis* e ao invés da concepção pla-

tónica, a alma não se familiarizou com as ideias numa vida anterior — a alma foi criada do nada —, nem as apreendeu através dos sentidos ; qual será então a origem do seu conhecimento ? Santo Agostinho introduz neste ponto a teoria da *iluminação*. É Deus quem desperta no nosso espírito as ideias universais e dá-nos assim uma espécie de visão superior, divina, de tudo quanto nos rodeia e quanto nos surge ante os sentidos. Torna-se-nos o entendimento como um *quid divinum* (algo divino) e a contemplação intelectual como a obra do « Verbo a iluminar pela sua vinda todos os homens », de que nos fala o prólogo de São João. A filosofia augustiniana — ao mesmo tempo teocentrismo e animismo — condensa-se na relação entre a alma e Deus, na aspiração natural e entranhada da alma de regressar à sua origem e ao seu repouso. O amor e a contemplação facultam à alma o caminho da elevação pela ascese, cujas várias fases Santo Agostinho descreve até à sua culminação no êxtase místico. Aí desemboca toda a economia da criação, que volta assim à origem ; e a alma enche-se, na visão beatífica, de autêntica e total ciência. « Amplia, Senhor, o meu coração no teu amor, para que todas as minhas forças e sentidos saibam como é doce revol-

ver-se e nadar até desaparecer sob as ondas do teu amor... Faz-me, Senhor, nadar por esse rio, põe-me no meio dessa corrente para que me arrebate e me conduza aonde não mais pereça, aonde todo me consuma e transforme em amor ! ».

Na *Cidade de Deus,* deixou-nos Santo Agostinho o primeiro ensaio duma filosofia da História, segundo a qual a História nasce do conjunto de acções livres dos homens ; e Deus, sem menosprezar essa liberdade, ordena os grandes acontecimentos históricos, o fio geral da História, de forma a premiar ou castigar os homens e a assegurar o triunfo final da Igreja de Cristo. Visão providencialista, apoiada na experiência habitual de que as acções dos homens acabam muitas vezes por voltar-se contra o fim que desejavam — de que « Deus escreve direito por linhas tortas ».

Santo Agostinho é, portanto, o autor da primeira grande síntese filosófica do Cristianismo entre a fé e a filosofia neoplatónica que dominava desde a época helenística. Enquanto viveu, foi alvo da acusação que então fazia a Roma pagã ao Cristianismo : responsabilidade no desmoronamento e na decadência do Império. Profundamente romano pelo espírito,

quis na *Cidade de Deus* denunciar a falsidade daqueles juízos : os próprios vícios do povo romano o levaram a tal situação e não o Cristianismo. Nem sequer lhe faltou nos últimos dias da sua vida a amargura de presenciar a chegada dos Vândalos às portas de Hipona, sua terra natal. Morreu durante o cerco.

E vieram sucessivas invasões bárbaras precipitar a ruína do Império Romano — de todo o mundo civilizado, afinal —, até à sua cisão em Oriente e Ocidente. O Império do Oriente ou bizantino, confinado no ângulo sudeste da Europa, conservará o ambiente filosófico alexandrino e beneficiará ainda de alguns séculos de paz e continuidade. Porém o neoplatonismo vai perdendo a vitalidade filosófica, converte-se pouco a pouco numa especulação predominantemente religiosa e reduz-se por fim a um marasmo estéril de questões inúteis e minúsculas (bizantinismo). Então o imperador Justiniano ordena o encerramento da Academia platónica de Atenas (ano 529) por prejudicial à saúde do Estado. Os sábios emigram para o Próximo Oriente, onde a Síria e a corte do Rei Cosroes da Pérsia os acolhem. Aí prolongarão a sua débil tradição cultural e serão protagonistas dum curioso facto histórico que dentro em pouco abordaremos.

Entretanto o Ocidente europeu, cenário das irrupções constantes e sangrentas — por vezes simultâneas — dos mais variados povos, cai numa incultura quase absoluta. Desde o século V ao IX, pode dizer-se que a Europa não teve filosofia, pelo menos não teve especulação original. Em todo esse período apenas há a assinalar a actividade restrita de sábios como Cassiodoro, Boécio e Santo Isidoro de Sevilha, os quais procuram compilar a ciência greco-latina a fim de a transmitir às gerações novas. Os raros centros de actividade cultural são os mosteiros beneditinos e as escolas das catedrais, alimentados pela tradição teológico-filosófica augustiniana. A Igreja — única instituição respeitada pelos povos bárbaros — desempenha, no longo eclipse cultural, a função de depositária e transmissora da cultura clássica. Assim forma lentamente nova cultura filosófica, inspirada no Cristianismo, que ficará conhecida por *Escolástica* devido a ter a sua origem nas escolas monásticas da alta Idade Média.

Durante os primeiros séculos de filosofia medieval apenas se conservam no Ocidente raras obras dos grandes mestres clássicos. Os textos de Aristóteles são quase totalmente ignorados ; os de Platão só se conhecem através das alusões dos neoplatóni-

cos, que assim formam a tradição mais antiga da Escolástica. Santo Agostinho é fundamentalmente o pai espiritual da Filosofia medieval das primeiras épocas — que se estende das manifestações iniciais no século IX aos princípios do século XIII, em que no Ocidente cristão se opera uma renovação cultural profunda. Além disto, ao longo de toda a sua história, o augustinismo será um dos pólos entre os quais se moverá o pensamento cristão e a fonte inspiradora das correntes místicas e animistas.

3. O Problema dos Universais

A FILOSOFIA SAI PELA PRIMEIRA VEZ dos solitários grupos monásticos para um meio mais amplo no século IX, sob o Império de Carlos Magno. Foram então chamados à corte do Imperador os sábios até aí dispersos que, num ambiente de desconexão e incultura, tinham adquirido grande fama pela sua ciência. Não tardou a obra a frutificar e

já no reinado de Carlos-o-Calvo — neto de Carlos Magno — surgiu na Escola Palatina o primeiro filósofo criador e original da Idade Média : o inglês Escoto Erígeno.

O problema que solicitou os espíritos naquele primeiro ciclo filosófico foi o que se conhece na História pelo nome de *Questão dos Universais*. Num livro de Porfírio — discípulo de Plotino —, das poucas obras antigas então manuseadas porque Boécio a havia traduzido para latim, faziam-se algumas perguntas que o autor, por as considerar superiores à sua competência, deixara sem resposta : existem realmente as espécies ou universais — « o homem », « o cavalo », — ou são puras ficções do espírito ? Se existem, qual a sua natureza ? Existem fora das coisas materiais e concretas ou estão nelas implicados ? Quer dizer : falamos, por exemplo, de *triângulo*, de *ferro*, de *homem*, tudo coisas que não se referem apenas a um indivíduo concreto mas se podem aplicar a muitos. Evidentemente, ninguém viu jamais tais entidades *em si*, mas toda a gente percebe o que querem dizer. A realidade compõe-se de indivíduos concretos, mas em que se releva uma natureza específica. Este homem com quem eu falo, além de ser João, individual e inconfundível, é

homem : possui, pois, uma natureza que reparte com outros muitos. A ciência compõe-se aliás destes conceitos universais e a ciência é útil, a realidade corresponde-lhe. Parece portanto, que os universais hão-de ter qualquer forma de existência. Mas qual será ?

Na questão latente em tal pergunta fàcilmente se reconhece o eterno problema que moveu os homens a filosofar : o contraste entre o mundo dos sentidos e o mundo da razão. Partiam os filósofos gregos da experiência racional e surpreendiam-se ante a constante mudança das coisas individuais. Movimento e individualidade eram os seus grandes obstáculos. O pensador medieval, ao contrário, parte do imediato testemunho dos sentidos e surpreende-se ante a universalidade das ideias. A aparência é oposta ; o fundo é o mesmo. Não se trata, porém, de mero recomeço do esforço filosófico arruinado pela violenta decomposição do mundo antigo, antes do seu prolongamento em plano diverso. O contacto radical da fé cristã orientará de modo inteiramente novo a nova especulação, à qual vai comunicar um estilo e abrir perspectivas ignoradas pelo mundo antigo.

As soluções para este problema dos universais foram várias : nos dois extremos — o do *sim* e o do *não* — encontramos o *realismo absoluto* e o

nominalismo. Entre ambos, várias concepções harmonizadoras. Nestes primeiros séculos da Escolástica (IX a XI) só aparecem as soluções extremas, às quais de momento reservaremos a nossa atenção.

Para o *realismo absoluto*, os universais existem fora do espírito e fora das coisas, com realidade substancial, isolada, concreta. Os mais característicos defensores da tese — que, já se adivinha, está ligada ao platonismo — são dois ingleses : o mencionado Escoto Erígeno e Santo Anselmo de Cantuária. Vamos a dizer o que em resumo pensaram, para compreender a sua posição realista na questão dos universais.

João Escoto Erígeno foi um pensador vigoroso e audaz, quase dois séculos adiantado sobre os primeiros mestres da Filosofia medieval. Parte da forçosa identidade de resultados entre a obra da razão e a fé verdadeira. Em ambas não pode haver contradição porque as garante a unidade e a veracidade de Deus, autor de uma e de outra. A sua força inspiradora é pois uma fé absoluta, inflexível : uma fé que exclui toda a possibilidade de conflito entre a fé e a razão. No entanto, embora a intenção seja plenamente ortodoxa, o entusiasmo leva-o a conclusões imprudentes, com aspectos de heterodoxia,

que provocaram a condenação da sua obra pela Igreja. O trabalho da razão (a Filosofia) deve, segundo ele, preceder a fé, que só se tornará clara e patente quando seja a coroação e a concretização do que o raciocínio estabeleceu. Mais ainda : se chegar a haver conflito entre a razão e a autoridade terá de se dar o primeiro lugar à razão, porque a autoridade procede da razão e não esta daquela. Possui Escoto a íntima convicção — baseada numa fé total — de que o recto uso da razão acabará, mesmo através de aparentes contradições, por coincidir com o verdadeiro e essencial conteúdo da fé.

Sobre estes metódicos fundamentos constrói uma teoria do Universo que lembra em grande parte a das causalidades cósmicas de Plotino. Supõe Escoto que tal concepção, racionalmente elaborada, coincidirá com o conteúdo da fé, ou melhor será a sua expressão fiel. A criação, para ele, é um processo em que se distiguem quatro fases : 1.º *Natura naturans et non naturata* (natureza criadora e não criada), que é Deus, primeiro ser e causa de tudo quanto existe ; 2.º *Natura naturata et naturans* (criada e criadora), que é o mundo das ideias, arquétipos segundo os quais Deus criou as coisas e que são coeternas com Deus ; 3.º *Natura naturata sed non*

naturans (criada mas não criadora), isto é, as criaturas deste Mundo, finitas e concretas, que recebem o seu ser das ideias divinas e não criam ulteriores realidades ; 4.º *Natura non naturata neque naturans* (nem criada nem criadora), que é o próprio Deus em quanto fim e impulsionador providencial de tudo que existe.

Logo se vê como esta versão cristã do platonismo — muito mais literal que a de Santo Agostinho — exige duma solução realista do problema dos universais : as ideias (« o homem », « o cavalo », « a justiça »), têm uma realidade fora do espírito como primeiro molde do ser, verbo ou palavra de Deus.

Partilha da posição realista de Escoto outro dos maiores filósofos e teólogos da Escolástica inicial : Santo Anselmo, arcebispo de Cantuária, que é, por outro lado, seu contraditor quanto às relações entre a razão e a fé. Opina Santo Anselmo que o conhecimento e o acatamento da fé devem preceder o trabalho da razão e ser depois racionalmente fundamentados. Consciente das limitações da razão e da sua vulnerabilidade ante os erros e as paixões não o é menos do poder da fé como amparo e guia. Não pôr a fé em primeiro lugar — diz, contra Escoto — é presunção ; não recorrer depois ao testemunho da

razão — acrescenta, contra os irracionalistas da fé — é negligência. Esta posição, inteiramente ortodoxa, resume-se na sua fórmula : *Credo ut intelligam,* quer dizer « creio para compreender », em vez de « compreendo para ter fé ». E Santo Anselmo não vê limites às possibilidades da razão para compreender, posteriormente, o conteúdo da Revelação.

Assim, a parte da sua filosofia mais geralmente conhecida é o raciocínio pelo qual uma vez que possuamos a ideia de Deus demonstraremos que Deus existe. É o famoso « argumento ontológico » ou anselmiano para demonstrar a existência de Deus. Formula-se em resumo desta maneira : concebemos a ideia dum ser que reúne em si todas as perfeições, um ser maior do que outro qualquer que possa conceber-se. Todos os homens têm esta ideia, pois inclusivamente o insensato que diz « Deus não existe » entende o que se quer dizer pela palavra *Deus :* não o nega no seu espírito mas no seu coração. Uma coisa é existir no espírito e outra existir na realidade, mas aquele ser que exista no espírito e na realidade será maior e mais perfeito do que outro que só no espírito exista. Logo, se concebe a ideia dum ser perfeito maior do que qualquer outro, esse ser tem que existir, sob pena de termos um con-

ceito contraditório ; se tal ser mais perfeito não existisse, seria e não seria, ao mesmo tempo, o mais perfeito.

Este argumento impressiona pelo rigor quase matemático com que pretende demonstrar a existência de Deus, ao deduzi-la da essência. Não lhe faltaram, porém, contraditores na sua época, e mais adiante outros filósofos, como São Tomás, rejeitaram-no por não concludente. O seu defeito está em considerar a existência como uma perfeição a mais da essência quando ela é radicalmente distinta da essência e dela não pode deduzir-se. A essência dum ser é idêntica, quer exista quer seja meramente possível ou imaginário. Uma peseta imaginária não tem menos cêntimos do que uma peseta real. O fundo metafísico que leva Santo Anselmo a admitir este argumento é a sua crença nas ideias como anteriores e superiores às próprias coisas, isto é, a sua crença de que a realidade se rege pela ideia e não a ideia pela realidade. Por outras palavras, é o seu realismo absoluto na questão dos universais que resulta da influência platónica sobre a Escolástica dos primeiros tempos.

No extremo oposto, verifica-se nesta época outra posição que se chamou *nominalismo*. Para ela, os

universais não existem com existência substancial e autónoma ; não existem mesmo de maneira alguma. Os conceitos que o nosso espírito forja não correspondem a nada real, são simples *nomes* (daí o título da Escola), *flatus vocis* (palavras ocas) com que designamos um conjunto de coisas que se assemelham entre si ou são fàcilmente relacionáveis. Do mesmo modo que os astrónomos põem nomes às constelações sem que isto confira aos vários grupos de estrelas nenhuma espécie de unidade, assim nós aplicamos nomes colectivos que só valem pela comodidade e rapidez da designação. Cita-se como principal representante do nominalismo Roscelino, cónego de Compiègne, que viveu também no século XI, embora dele se não conserve escrito algum.

O fundo implícito nesta teoria é o empirismo céptico, isto é, a concepção que apenas aceita a realidade concreta, singular, acessível aos sentidos. O homem, para ela, constrói sistemas para explicar a realidade, nos quais se excede a cada passo, pois cria princípios e entidades muito difíceis de admitir. Assim, para o realista de tipo platónico, a humanidade — *o homem em si* — existe num mundo superior e diferente ; para o empirista céptico, ao contrário, ùnicamente existem homens concretos, de

carne e osso. Ao longo da História, a crítica céptica serviu de válvula de escape ao pensamento quando este se sentia oprimido e exigia uma renovação. A sua tarefa demolidora foi causa e estímulo, em numerosas ocasiões, do aparecimento de novos rumos filosóficos. Tal foi o caso da sofística grega, depois da qual surgiram, como vimos, os sistemas de Platão e de Aristóteles. Tal é, agora, o nominalismo, para além do qual se gerará o esplendor da Escolástica dos séculos XII e XIII.

4. Século XII: Abelardo e São Bernardo de Claraval

O SÉCULO XII É TALVEZ O MAIS característico e o mais puramente escolástico. Nele se manifesta com maior força o génio criador, simples e naturalmente adaptável do meio cultural cristão que se distingue por uma síntese de religião e de vida. Nele floresce a arte românica, a atingir o seu apogeu nas linhas perfeitas e espiritualizadas do

gótico — a melhor expressão do espírito cristão e medieval. No campo da cultura, achar-se-ão sem dúvida superiores as grandes sínteses filosóficas do século XIII, mas não deve esquecer-se que o impulso criador provém da época antecedente, em que a ingenuidade devota do espírito cristão não se ocultava ainda — como acontecerá no século XIII — sob preocupações teoréticas e sistemáticas.

Dissemos já que durante estes primeiros séculos da Escolástica medieval quase se não conheciam de fonte original os sistemas da Filosofia grega, com excepção do platonismo por figurar na tradição neoplatónica de Santo Agostinho e dos compiladores. Toda a Filosofia medieval foi, até agora, de traçado platónico. De Aristóteles conservava-se apenas a lógica e algumas noções confusas e inexactas da sua metafísica.

Surge então na vida filosófica uma figura incontestàvelmente extraordinária para a época : o clérigo francês Pedro Abelardo. Dialéctico agudíssimo, discute em público com Roscelino, seu mestre ; ataca os realistas platonizantes e propõe soluções novas e profundas que surpreendem os espíritos mais cultos. Acodem a ouvi-lo na Escola da Catedral de Paris

de toda a parte do Mundo, apesar da desconexão do ambiente europeu e da dificuldade que então representa transitar pela Europa.

O que provocava semelhante expectativa ? O facto de Abelardo ter adivinhado, sem conhecer senão a lógica, o essencial da teoria do conhecimento e da metafísica de Aristóteles. Os contemporâneos encontraram-se de chofre com uma imensidade de sugestões novas, longínqua visão de outros horizontes. O conhecimento intelectual — explica Abelardo — não se efectua pela recordação nem por iluminação superior mas sim por *abstracção,* ao penetrar nas próprias coisas conhecidas pelos sentidos ; o universal não é — como pretendiam os platónicos — realidade separada ou palavra oca — como julgavam os nominalistas —, mas antes *conceito* aplicável por direito próprio, por essência própria, a uma pluralidade de objectos pertencentes à mesma espécie. Tal teoria, que na altura recebeu o nome de *conceptualismo,* é a terceira solução a surgir na disputa dos universais e prepara já a resposta cabalmente aristotélica que dará São Tomás de Aquino.

Embora seja talvez o representante mais característico do escolasticismo, Abelardo é um espírito aberto que ama a vida e a beleza. Dotado de fina

sensibilidade poética, não pode admitir uma solução de continuidade entre o mundo antigo e o Cristianismo, que exclua os poetas, artistas e filósofos da Antiguidade clássica sob o pretexto de que foram expoentes da vaidade e da insânia do paganismo. Compraz-se, ao contrário, em imaginá-los precursores da fé cristã, iluminados pelo *nous* divino que é, essencialmente ciência e beleza. Pertence ainda Abelardo à literatura universal devido aos seus famosos amores, de trágico desenlace, com Eloisa : ele próprio fingiu mais tarde uma correspondência amorosa a fim de perpetuar-lhe a memória.

Qualquer movimento teorético ou especulativo provoca sempre no seio da cultura cristã uma reacção de hostilidade fundamentada na singeleza de relação pura entre a alma e Deus e nos dados exactos e concretos do conteúdo da fé. Cristo não foi dialéctico nem filósofo ; não veio ensinar-nos uma difícil ciência mas sim um espírito e uma fé ; Cristo resistia aos que se julgavam sábios e amava as almas simples e as crianças : incitava os grandes a serem como meninos perante Deus e assim entrarem no reino dos Céus. Abelardo, pelo movimento dialéctico e a influência filosófica que representava, e a Escola de Paris da sua época ocasionaram a primeira reac-

ção na Escolástica cristã. Geralmente esse tipo de reacções — que são também filosofia —, apoiam-se em Platão através das fontes animistas e afectivas do augustianismo, enquanto os movimentos teoréticos se inspiram no aristotelismo.

Tal posição brotou no século XII dos mosteiros beneditinos e encontrou o seu representante máximo na pessoa de São Bernardo, abade de Claraval, considerado muito justamente o pai da mística medieval. Este, embora não recusasse ou depreciasse a razão, viu no entusiasmo dialéctico e intelectual ameaça perigosa, desvio em relação ao primitivo espírito simples do Cristianismo. Chamou aos dois maiores teólogos e aos dois maiores filósofos do seu tempo — Abelardo era um deles —, « os quatro labirintos da França ».

« A única sabedoria verdadeira — disse São Bernardo — é Jesus ou, mais concretamente, Jesus Crucificado ». A ciência de Deus adquire-se por meio da humanidade e esta obtém-se ante a Cruz de Cristo. Descreve São Bernardo as doçuras dos diferentes graus da *humildade* e da *verdade* que dela resulta e que é o reconhecimento da própria miséria. Daí — e através dos três graus de *verdade* que nos tornam mais nítidos tanto o estado em que estamos como

o nosso fim — , ascendemos a um êxtase em que a alma se funde com Deus e se deifica pelo amor.

Apesar do seu desprezo evidente pela ciência profana, abordou São Bernardo, movido pelo amor de Deus, temas altamente estéticos e de profundo sentido poético, reveladores de autêntico conhecimento e compreensão dos clássicos latinos. Exemplifica-o o seguinte poema litúrgico, inspirado e comovedor, que dedica à posse — pela alma — de Jesus, Filho de Deus :

Jesu, dulcis memoria,
Dans vera cordi gaudia :
Sed super mel, et omnia
Ejus dulcis præsentia.

Nihil canitur suavius,
Nihil auditur jucundius,
Nihil cogitatur dulcius,
Quam Jesu Dei filius.

Jesu spes præmittentibus
Quam pius es petentibus !,
Quam bonus es quærentibus !,
Sed quid invenientibus ?

(Jesus, doce recordação,
Verdadeira alegria no coração :
A sua presença é mais doce
Que o mel e tudo o mais.

Nada mais suave se canta,
Nada mais alegre se escuta,
Nada mais doce se pensa,
Do que Jesus, Filho de Deus.

Jesus, esperança dos penitentes,
Como és misericordioso para os que pedem !
Que bom és para os doentes !
Como serás para os que te encontram ?)

No século XII, embora não seja ainda o século de ouro da Filosofia medieval, esboçam-se já, claramente, as duas tendências cuja luta constituirá a própria substância do pensamento cristão : a que procura construir um esquema racional da realidade no qual a fé coroe a obra da razão ou a graça complete a natureza, e a que busca a simples experiência do facto religioso : o colóquio amoroso da alma e de Deus, ao lado do qual toda a ciência não passa de superfluidade. A primeira tendência

receia que a outra, através do misticismo, acabe numa concepção panteísta a separar radicalmente o homem da fé e o homem da razão. A segunda, a platónico-augustiniana, receia por sua vez que a ciência racional dissolva em paganismo a experiência viva e inefável do facto religioso. Dir-se-ia adivinhar esta última o enorme desvio que, na Idade Moderna, irá assinalar o fim da era pròpriamente cristã da Filosofia : o *racionalismo*. Na realidade, ambas tinham razão quando temiam os exageros da tendência oposta e a tensão entre ambas foi essencial para a saúde e a ortodoxia do pensamento cristão : a devoção e a ciência, a busca de Deus e a compreensão da harmonia da Sua obra.

5. O acolhimento feito a Aristóteles no Ocidente

JUSTINIANO, IMPERADOR DO ORIENTE, encerrara no século VI as portas da Academia platónica de Atenas. Vimos já como esse facto determinou a emigração dum grupo de sábios para a Pérsia, onde o Rei Cosroes os acolheu. Surpreende-os aí a expansão árabe, que ocupa todo o Próximo Oriente e estende o seu domínio pelo Norte de África. O mundo islâmico toma contacto com textos origi-

nais da filosofia grega ainda desconhecidos do Ocidente cristão. Desenvolve-se uma civilização árabe que atinge o apogeu entre os séculos VII e XII, num mundo afastado e autónomo relativamente ao Ocidente europeu, cujo lento alvorecer para a cultura temos seguido até aqui. Durante todo esse período a cultura medieval muçulmana é superior à cristã por dois motivos : assenta num ambiente mais homogéneo e dispõe, mais directa e autênticamente que o mundo ocidental, da tradição cultural greco-latina.

Aparecem vários filósofos de categoria nessa época : árabes, como Alkindi, Alfarabi, Avicena, e também judeus, visto a cultura hebraica viver então incrustada no mundo islâmico. A filosofia muçulmana enfrentou grandes dificuldades para harmonizar a obra da razão com o dogma islâmico, razão que levou a maior parte dos filósofos a optar pela teoria das duas verdades, a qual separa radicalmente a esfera religiosa da filosófica e reserva à última uma posição de autonomia. Isto valeu-lhes muitas vezes serem acusados de ímpios, e mesmo autênticas perseguições. O califado de Córdova mantinha-se então (princípios do século XII) independente e caracterizava-se pela tolerância, que oferecia campo

propício à especulação filosófica. Por sua causa se tornou a Espanha muçulmana de então sede da idade de ouro das filosofias islâmica e judia chegadas à culminância nas pessoas de Averróis e Maimónides respectivamente.

Averróis, médico cordovês, escreveu larga série de comentários acerca de Aristóteles, de quem era profundo conhecedor e admirador. Pretendia dar uma versão autêntica do mestre da filosofia grega, livre das elaboradas interpretações religiosas dos árabes anteriores. De facto, naquele ambiente, o andar dos séculos havia misturado as teorias aristotélicas com as neoplatónicas o que influenciava Averróis ; daí, a sua própria versão de Aristóteles pecar por uma tinta panteísta deveras afastada do espírito do filósofo grego. Assim, por exemplo, descreve Averróis a imortalidade como património do *intelecto agente,* esse «*quid divinum*» capaz de penetrar os universais, do qual todos os homens participam ; mas diz que o *intelecto possível,* puramente individual, perece com a morte. Logo, segundo a sua opinião, só é imortal o espírito humano em conjunto e não o espírito dos indivíduos, que é perceptível. Isto opõe-se ao verdadeiro pensamento de Aristóteles, para quem o intelecto agente e o possível são

dois poderes duma mesma faculdade, radicada no espírito de cada indivíduo.

Maimónides, por seu lado, embora pretenda harmonizar a filosofia aristotélica com a religião judaica, chega a uma concepção muito mais próxima do verdadeiro aristotelismo.

Entretanto, o Ocidente cristão apenas conhecia de Aristóteles a lógica e alguma coisa — através de referências nem sempre exactas de outros autores — da sua metafísica. Pressentia-se obscuramente a importância imensa do fundador do Liceu e sabia-se da categoria que a Antiguidade lhe havia atribuído; mas o mundo cristão antes parecia temer do que desejar conhecimento mais amplo. Era geral a opinião de que as suas doutrinas não deviam ser fáceis de conciliar com o dogma e tendiam até para o panteísmo. A interpretação de Averróis veio aparentemente confirmar essa opinião e esse temor; trazida para a Cristandade, constituirá uma heresia denominada *averroísmo latino*.

Os espíritos cultos, em todo o caso, e apesar de como cristãos participarem do mesmo temor, esperavam àvidamente um caudal de ideias novas que podiam alterar o seu ambiente cultural e que as circunstâncias históricas pareciam prestes a facultar-

-lhes. A mais alta cultura do mundo árabe enraizara-se havia séculos na Península Hispânica e estabelecera convivência — guerreira ou fronteiriça — com os povos hispano-cristãos que lutavam pela Reconquista. A relativa maturidade cultural do século XII e a curiosidade do ambiente em torno dos textos clássicos que os Árabes utilizavam provocaram a formação em Espanha de *escolas de tradutores*, cuja origem se deve sobretudo à iniciativa de Afonso X-o-Sábio, rei de Castela. Nelas colaboravam um sábio muçulmano que lia os textos na sua própria língua, outro, judeu, que os vertia para o latim vulgar, um terceiro, cristão, que os redigia em latim culto. A mais famosa destas escolas funcionou em Toledo sob a égide do arcebispo D. Raimundo. Dela saiu o primeiro filósofo cristão influenciado por Aristóteles: o arcediago de Segóvia, Domingos González ou *Gundisalvo*.

Por meio desta complicada trajectória — através dos sábios gregos no exílio, dos árabes e dos hispânicos — tornaram-se conhecidas na Europa as doutrinas aristotélicas, ao fim de seis séculos de peregrinação de comentarista para comentarista. Claro que muitas destas doutrinas chegavam contaminadas pelas teorias dos intermediários e pelos influxos neopla-

tónicos que sobre eles pesavam. Foi imensa a impressão causada pelos ditos textos nas então nascentes Universidades europeias e nos meios cultos em geral, pois as ideias que exprimiam vinham revolucionar o panorama científico não só na Filosofia como nas Ciências Aplicadas e nas Artes. Receosa pela integridade da fé, apressou-se a Igreja a tomar medidas preventivas. O Concílio Provincial de Paris de 1210 proibiu a leitura dos novos textos aristotélicos ; poucos anos depois, o papa Gregório IX reiterou a proibição até que se procedesse a uma expurgação dos referidos textos. Mas a revelação de Aristóteles era já um facto histórico que não se podia suprimir com censuras. Havia antes que esperar da vitalidade da inteligência cristã que assimilasse e interpretasse ortodoxamente aquele material novo sobre o qual a razão teria, sem dúvida, de trabalhar.

6. São Tomás de Aquino

O SÉCULO XIII REPRESENTA a idade de ouro da Escolástica cristã. O processo de amadurecimento ocorrido durante o século anterior chega ao seu apogeu. Erguem-se as majestosas catedrais góticas e constroem-se as sínteses teológico-filosóficas conhecidas por *Summas ;* a cultura alarga as suas dimensões para além do âmbito das escolas das catedrais e surgem as primeiras univer-

sidades. Profunda desarmonia e sérios temores marcam o início da nova época : não porque os espíritos cultos da sociedade — tão essencialmente cristã — temessem pela fé que professavam de todo o coração, sem sombra de dúvida ; mas pelo perigo que poderia significar para a Cristandade o aparecimento duma obra como a de Aristóteles, a atingir todos os sectores da cultura, a interessar os homens pelo saber profano que, segundo as aparências, se desviava do credo cristão até ao ponto de negar a imortalidade da alma. O perigo duma grande heterodoxia ou dum afastamento cultural da fé e do consequente dano que daí poderia advir às almas talvez durante séculos. A Europa temia e angustiava-se tanto mais quanto alguns dos seus pensadores, contagiados pelo chamado *averroísmo latino* (o aristotelismo de Averróis), caíam já, do ponto de vista religioso, em grave heresia.

Providencial, brotou a intuição salvadora no espírito dum jovem estudante da Universidade de Paris — o futuro São Tomás de Aquino : o Aristóteles autêntico, uma vez expurgado de elementos estranhos, era não apenas conciliável com o Cristianismo mas era-o de modo muito mais simples e profundo do que o platonismo. Longe de constituir ameaça

para a fé, o aristotelismo, adaptado e prolongado, poderia tornar-se sustentáculo coerente de doutrina filosófico-teológica capaz de pôr termo à velha luta entre o homem de fé e o apaixonado da cultura antiga, entre o naturalismo da razão e o sobrenaturalismo da graça — luta que frequentes vezes se travava no próprio espírito de cada homem.

São Tomás era filho dos Condes de Aquino, uma das mais nobres famílias da Itália Central. Viveu apenas quarenta e nove anos mas realizou obra verdadeiramente gigantesca, sistematizada na *Suma Teológica* cuja finalidade era constituir uma síntese do saber filosófico e teológico. Podemos considerar São Tomás um dos mais relevantes exemplos humanos de persistência e de esforço heróico no cumprimento de um desígnio, e ainda de fidelidade a uma vocação para além de todos os obstáculos e desalentos. No serviço da sua ideia fundamental teve São Tomás de vencer, em primeiro lugar, a oposição dos pais — que o destinavam à carreira das armas ; novamente a discordância familiar ao ver que pretendia ingressar na nova Ordem de São Domingos, a que se sentia chamado pelo amor à vida intelectual — e não na Abadia de Montecassino da qual esperavam vê-lo tornar-se abade ; a dificuldade na

aquisição de materiais autênticos de trabalho ; e, por fim, a resistência do ambiente à sua jovem e vigorosa concepção. A todas venceu a vontade férrea do humilde frade cuja figura nos descrevem, concentrada e taciturna, de pena na mão, entregue de corpo e alma a uma obra que iria enriquecer a Filosofia com um dos grandes sistemas da História e a Cristandade com a salvação dum perigo e a possibilidade e o impulso capazes de conduzi-la à maior de todas as suas épocas. Razões de sobra para consagrar São Tomás como patrono do intelectual cristão !

Após alguns anos de formação em Montecassino, foi São Tomás para a Universidade de Paris. Aí conheceu o mais famoso dos mestres dominicanos, Santo Alberto Magno. Este fora o primeiro a apreender o imenso alcance do aristotelismo recém-descoberto e fizera várias transcrições dos textos aristotélicos vulgares acompanhados de paráfrases e comentários destinados a facilitar aos seus irmãos na Ordem o conhecimento e a compreensão de Aristóteles. São Tomás descortinou nesses textos, provenientes da cultura árabe, múltiplas interpolações de comentaristas que por vezes não correspondiam à doutrina original. Isto levou-o a escolher um dominicano profundamente familiarizado com o grego — Guilherme de Moerbeke — e a enviá-lo ao Oriente, no rastro das Cruzadas, a fim de traduzir as obras de Aristóteles da fonte original.

A concepção tomista coincide, nas linhas gerais, com a aristotélica. Vamos focar ùnicamente os pontos de adaptação ao Cristianismo e aqueles que tiveram de ser corrigidos em ordem a essa harmonização. Assenta São Tomás antes de nada a distinção de ordens diversas de verdades conforme as potências cognoscitivas dos seres. O animal, que só dispõe do conhecimento dos sentidos, capta apenas o mundo das coisas simples, concretas : *este homem, aquele cavalo.* O homem que, além disso, é dotado de intelecto agente ou de faculdade intelectiva, pode visar também as ideias ou conceitos universais *(o homem, o cavalo)*, que o animal desconhece. O intelecto agente cria um meio no qual se realiza a intelecção racional : da mesma forma que a visão das coisas materiais só é verificável à luz do meio que lhe está adequado, o cognoscente só pode captar as ideias de possuir intelecto agente. Existe, todavia, um meio superior de conhecimento ignorado do homem, tal como o conhecimento das ideias o é do animal. É o que os teólogos designam por *luz da*

glória — pela qual se veria Deus no seu próprio ser e se entenderiam mistérios como o da Santíssima Trindade, da Encarnação e da Eucaristia, relativos ao ser e à acção de Deus. Essa *luz da glória* poderá iluminar-nos na bem-aventurança por doação gratuita ou graça divina que erga a nossa natureza ao tal meio superior mas não é inerente à nossa natureza. Daí aquelas verdades constituírem mistérios para nós — não *irracionais,* mas *supra-racionais* — e serem objecto não da Filosofia mas da Teologia revelada.

Segundo esta doutrina, a Filosofia deixa de ser mera clarificadora, serva da Teologia *(ancilla theologiæ)* e converte-se em ciência autónoma dotada de objecto próprio e inconfundível. Considerada porém a realidade universal no seu todo, não há solução de continuidade — e muito menos contradição — entre a ordem da fé e da razão. A unidade de Deus, de quem procedem tanto a ordem do ser como a do conhecer, garante a harmonia e a continuidade entre elas. Mais ainda : a razão logra conhecer o limite ou fronteira em que se aliam a ordem natural e a sobrenatural : nesse limite encontram-se verdades iniciais ou básicas para a fé que foram reveladas mas são também acessíveis à razão. Tal é o caso da *existência de Deus* que, segundo São Tomás, podemos

conhecer racionalmente mas, por ser verdade necessária à nossa salvação, Deus revelou também a quantos pela luz da razão a ela não cheguem. Estas *verdades-limite,* racionais para uns e para outros de fé, constituem o que São Tomás chama *praeambula fidei* (preâmbulos da fé).

Nesta teoria fundamenta São Tomás a solução ortodoxa sobre o problema do nosso conhecimento de Deus, entre os dois extremos heréticos conhecidos por agnosticismo e ontologismo. Sustenta o primeiro destes erros pertencer o conhecimento religioso a uma ordem radicalmente distinta da racional, à qual portanto a razão não pode ter jamais acesso. O ontologismo, por outro lado, admite a visão imediata, sensível ou evidente, de Deus, cuja existência não necessita pois de demonstração. Segundo São Tomás, pode chegar-se à certeza da existência de Deus — que nem é evidente nem inacessível — racionalmente, por demonstração gradual. Da sua essência é que só podemos alcançar um conhecimento analógico e inadequado, quando lhe atribuímos em grau eminente as perfeições positivas descobertas nas coisas do mundo.

Se ao conhecimento da existência de Deus se pode chegar pela razão, qual o raciocínio que a

demonstre ? Não será a prova ou argumento ontológico de Santo Anselmo, que não é válido para São Tomás. Embora a essência de Deus reclame por si a existência, isto para nós não é visível já que a sua existência nos não é acessível : não podemos deduzir a existência das essências porque estas precisamente as conhecemos ao abstraí-las das coisas concretas. A demonstração válida da existência de Deus não deve ser *a priori* (anterior) relativamente à existência das coisas que nos rodeiam, mas *a posteriori* (posterior), a partir das próprias coisas, a ascender dos efeitos à causa, do contingente ao necessário.

Por cinco vias diz São Tomás poder ser demonstrada a existência de Deus. As quatro primeiras têm um fundo comum, por isso nos limitaremos a uma delas. É evidente que alguma coisa existe ; mas tudo que existe requer uma causa, já que nada é causa de si mesmo ; poderíamos pensar numa cadeia infinita de causas, mas isso seria absurdo pois se a série for infinita quer dizer que não há primeira causa e se não houver primeira causa não há segunda nem terceira, nem aquela que actue neste momento. Logo, se alguma coisa existe, terá de haver uma causa primeira, causa de si mesma, e é o que chamamos

Deus. A quinta via é diferente e, apesar de não ser metafìsicamente necessária, é porventura a que melhor convence a generalidade dos homens. Deduz-se da ordem e do governo do Mundo. Poderá exprimir-se através deste exemplo. Imaginemos que encontramos na rua um bloco de letras de imprensa em que está composta uma página do « Dom Quixote ». A nossa impressão é que foi tirado duma tipografia próxima e que alguém ali mesmo o pôs em ordem. O que nunca pensaríamos é que tais letras fossem lançadas ao acaso duma janela e que, também por acaso, caíssem nessa disposição. Pois bem, o mundo que habitamos é uma estrutura infinitamente mais complexa e bem ordenada do que essa composição tipográfica. O mais ínfimo ser vivo contém uma perfeição tal que nem podemos sequer sonhar construir organismo semelhante. Há que admitir portanto uma soberana inteligência que deu o ser e a ordem a todo o imenso Universo. Disse eu que este argumento não é metafìsicamente concludente visto não se poder negar que, entre as infinitas possibilidades, esteja essa de que as letras de imprensa formem uma página do « Dom Quixote ». Não há nisto impossibilidade metafísica, mas sim impossibilidade prática, de tal sorte que ninguém poderá concebê-la

— da mesma forma que, segundo São Tomás ninguém poderia conceber o Mundo como formado por acaso.

Mas o Deus a cujo seguro conhecimento São Tomás chega ao longo de tais vias não é a mera entidade filosófica de Aristóteles, primeiro motor imóvel, acto puro que move impessoalmente as coisas do Mundo : trata-se do Deus concreto, pessoal e vivo do Cristianismo. Para garantir tal conceito, assinala São Tomás a diferenciação entre Deus e o Mundo, a fim de que se não interprete aquele primeiro motor como causa imanente, o que resvalaria no mero panteísmo. Utiliza, nesta ordem de ideias, a teoria (que já vimos em Aristóteles) da *analogia do ser,* pela qual, sem cortar o vínculo ou relação entre Deus e as coisas criadas, afirma a sua distinção radical ; afirma também que os seres criados se compõem de essência e existência, as quais em Deus coincidem de acordo com a definição moisaica : *eu sou aquele que é.* Este ser diferente do mundo, causa e princípio de tudo quanto existe, é o Deus do Cristianismo, pessoal, providencial, infinitamente bom.

O Mundo foi criado do nada livremente por Deus e teve um começo no tempo. Aristóteles pensava : os únicos seres que realmente existem na natureza

são as substâncias ou coisas concretas, singulares, compostas de matéria e de forma. A matéria é causa da sua individuação ; a forma, das suas perfeições genéricas ou específicas. Pelo conhecimento intelectual atinge-se a forma, que é o valor universal das coisas e gera-se a ideia ou conceito, que é o mesmo universal presente no espírito. Daqui resulta a solução que São Tomás dá ao problema dos universais, conhecida pelo nome de *realismo moderado* e que pode considerar-se a única e definitiva palavra dita sobre o assunto na Idade Média : « O universal é um conceito e apenas existe na mente, mas é fundado *in re* (no objecto) ». Como é lógico, o fundamento é a forma impressa por Deus nas coisas. Retomemos o problema em toda a sua extensão. O universal tem uma realidade tríplice : *ante rem* (antes do objecto) na mente divina, como padrão ou arquétipo segundo o qual Deus o criou (ideia augustiniana) ; *in re* (no objecto), como forma do mesmo ; e *post rem* (após o objecto), no espírito do cognoscente que o abstrai do próprio objecto. Pode ver-se nesta teoria um desenvolvimento do conceptualismo de Abelardo, que insiste no fundamento real, objectivo, dos conceitos.

Como ser existente na natureza, é também o homem uma substância constituída pela união da forma e da matéria. Nisto se opõe São Tomás ao platonismo de Santo Agostinho e da Escolástica primitiva, que supunha a alma unida acidentalmente ao corpo, e ignorava no homem a unidade substancial interna que os factos aliás demonstram : a nossa experiência não se resigna a ver no corpo ùnicamente o cárcere da alma, alheio ao nosso verdadeiro ser que seria a alma apenas. Antes, como homens, nos sentimos um ser uno em si próprio, que é tanto corpo como espírito. Segundo São Tomás, no composto substancial que é o homem desempenha a alma o papel de forma e o corpo o de matéria. Mas corpo e alma não se limitam a ser matéria e forma ; são também substâncias, embora incompletas. Eis porque a alma pode sobreviver à morte e separar-se do corpo, ainda que num estado antinatural, na expectativa de nova união que se efectuará com a ressurreição do corpo, condição necessária para a bem-aventurança perfeita.

A faculdade diferenciadora, superior e característica, do homem é a razão. Na razão enraíza-se a sua liberdade ou livre-arbítrio. O animal tem como objecto próprio do seu conhecimento a coisa concreta e esse conhecimento provoca-lhe apetite ou repulsa

inevitáveis conforme o objecto conhecido convenha ou não à sua natureza. Mas a razão humana conhece o ser em geral. Ante o ser puro e perfeito (Deus) sentir-se-ia determinada a querê-lo porque Deus encheria por completo a sua inteligência e a sua vontade ; ante as coisas concretas, que só imperfeitamente realizam o ser, acha-se pelo contrário livre de desejá-las ou não. Ao observá-las, o homem toma consciência do bem que possuem e da sua jerarquia dentro do conjunto dos bens, mas porque se sente atraído pelas diversas formas de bem que lhe oferecem as coisas, tem a faculdade de cair no pecado ou de lhe fugir pelos seus actos. Tem assim o homem a possibilidade incomparável de construir por si a própria vida e de salvar-se ou condenar-se por vontade própria. Concebe São Tomás a bem-aventurança como ascensão a uma ordem superior que, longe de suprimir a nossa natureza, a completa e a satisfaz. Desta forma, a bem-aventurança é, antes de mais nada, contemplação, intelecção perfeita, plenitude da razão e, portanto, do amor. E é, por acréscimo, prazer total e sem limites.

O pensamento tomista não é mera adaptação do aristotelismo à fé cristã. Pode antes considerar-se um

prolongamento, uma aplicação a mil novos aspectos da concepção geral do mestre grego. Ao núcleo medular filosófico do aristotelismo, uniu em perfeita síntese os elementos mais valiosos do pensamento cristão, sobretudo os de procedência augustiniana. Assim o tomismo passou à História como a sistematização mais completa, original e consistente da Filosofia cristã.

7. A Filosofia do Franciscanismo

A SÍNTESE FILOSÓFICA E TEOLÓGICA do tomismo reunia duas condições fundamentais: constituir profunda sistematização metafísica e ser um intelectualismo cristão. São Tomás não desprezava o conhecimento da natureza em favor do sobrenaturalismo da Graça, antes pressupunha a Graça como culminância e aperfeiçoamento da natureza por cujo influxo se ascenderia à meta sobrenatural. Temos

verificado, ao longo da história do pensamento, como toda a construção filosófica que pretenda explicar racionalmente a realidade e use, a fim de o conseguir, entidades e explicações metafísicas, provoca reacção empirista e céptica apenas baseada no concreto e no sensível. Tal como o intelectualismo filosófico sempre deparou, no seio do Cristianismo, o contrapeso dum pensamento inclinado às puras e místicas relações da alma com Deus.

Nem reacções nem contrapesos foram poupados ao pensamento de São Tomás. No século XIV surgiu a primeira das reacções, cujo empirismo céptico denota já a decadência da Escolástica e o fim da era medieva. Ainda no próprio século XIII outra reacção desponta — o sobrenaturalismo da fé —, representado pelo movimento espiritual vulgarmente denominado *franciscanismo.*

São Francisco fundou a sua Ordem em princípios do século XIII, quase na mesma época de São Domingos. O motivo inspirador do franciscanismo foi um impulso de amor por todo o criado, que representa obra de Deus e canta as perfeições do Criador; o espírito transmitido pelo Santo de Assis aos seus filhos espirituais foi a difusão da humildade e da caridade fraterna. De início, a

Ordem, obediente a esse espírito, conservou-se afastada das actividades intelectuais, mas em 1231 ocorreu um facto extraordinário: o famoso mestre da universidade de Paris, Alexandre de Hales, solicitou o ingresso na Ordem de São Francisco. Com ele principia uma corrente importante do pensamento filosófico que sem perder de vista a inspiração primitiva do franciscanismo reata com a filosofia teocentrista e afectiva dos augustinianos.

Duas figuras se destacam na Filosofia franciscana: São Boaventura e Duns Escoto. O sistema de São Boaventura não pretende de modo algum ser uma réplica ou uma oposição ao tomismo; é uma síntese filosófica realizada na mesma época de maturidade cultural mas assente em elementos distintos. O sistema de Duns Escoto, pelo contrário, constituirá crítica acerba do tomismo, elaborada, como sistema, sobre o prévio conhecimento do mesmo.

A vida de João de Fidanza — São Boaventura — pode pôr-se em paralelo com a de São Tomás. Nasceu apenas dois anos mais cedo (em 1221), doutorou-se no dia em que se doutorou o autor da *Suma,* faleceu no mesmo ano. Para São Boaventura o objecto último do nosso saber é Deus e é Deus também quem pela sua luz dá transparência e eficiência a todo o conhe-

cimento. Vistas através de Deus, as coisas revelam-se-nos penetradas duma claridade nova e dotadas dum sentido que não possuíam antes. A razão dá-nos conhecimento muito imperfeito e inadequado de Deus e a fé mal nos fornece algumas ideias sobre o seu ser, bem último que só nos pertencerá inteiramente numa vida futura. Todavia o conhecimento imperfeito gera na alma a sede permanente da verdade e do amor, qualquer coisa semelhante ao *eros* que, no dizer de Platão, avassala a alma desterrada da pátria das ideias. E um dos caminhos possíveis para a alma se acercar de Deus é o saber racional, a Filosofia. Porque nada é mais doce para quem ama do que conhecer o objecto do seu amor. Daí a obra fundamental de São Boaventura ter por título *Itinerarium mentis in Deum* (« Itinerário do Espírito para Deus »).

A ascensão ou itinerário racional em direcção ao bem da alma, graças ao amor e atracção que nos inspira a ideia, aliás imperfeita, de Deus, compreende três fases consecutivas : na primeira, a alma descobre os sinais ou vestígios de Deus nas coisas da natureza. O Universo proclama Deus e canta as suas bondades quando olhado por uma alma cheia de amor. Na segunda fase, a alma volta-se para dentro de si e encontra aí algo que é mais do que um vestígio

divino — a própria imagem de Deus reflectida na unidade e espiritualidade da alma e a trindade das suas pessoas na triplicidade das faculdades anímicas : memória, entendimento, vontade. Depois de elevada e purificada por esta visão prévia de Deus, a alma vê abrir-se-lhe a via mística ou unitiva na qual se desnuda e é penetrada por Deus, transfigurada pelo êxtase místico. Nessa entrega amorosa da alma ao Criador participam todas as suas faculdades e sentidos. Cabe aqui perguntar a nós próprios o que é que em nós constitui a verdadeira e íntima personalidade ; não parece ser o corpo, porque esse é possível mutilar-se sem que a nossa personalidade seja afectada ; nem os sentidos, por vezes deficientes — que não nos importaria trocar pelos de outra pessoa se isso fosse viável ; nem a memória, da qual se queixa a quase totalidade dos homens. A inteligência, essa deve radicar-se mais profundamente na personalidade, visto ninguém se mostrar descontente com o que lhe coube. Outro tanto poderá dizer-se em relação à vontade. Mas, embora não critiquemos abertamente tais faculdades, fazêmo-lo na intimidade do nosso diálogo interior e aí invejamos bastas vezes as dos outros, que trocaríamos gostosamente pelas nossas. Há, sem dúvida, qualquer coisa mais profunda — a própria

substância da alma — que não trocaríamos com ninguém porque essa troca não teria sentido : suporia a anulação da nossa personalidade e a sua substituição por outra, totalmente estranha. São Boaventura explica o contributo das faculdades para a entrega mística da alma a Deus mas reserva a culminância desse momento extático para o que chama *apex mentis* (ápice da mente), que é o fundo mesmo da alma, a intimidade inalienável da nossa personalidade individual.

Se o pensamento de São Boaventura é afinal um sistema diferente do tomismo, subordinado a outras inspirações, o sistema elaborado por João Duns Escoto — também franciscano, cuja existência decorreu cerca de meio século mais tarde — já representa nítida controvérsia com o intelectualismo aristotélico.

Duns Escoto não suporta a ideia de que os seres se individuem pela matéria, de que as formas — as almas — sejam universais e iguais em si mesmas, de que os seres imateriais — os anjos — não sejam indivíduos... A individualidade, longe de conter imperfeição ou falha, é a primeira condição da realidade e deve proceder da própria forma, princípio das perfeições do ser. Consequentemente, prossegue Escoto, os seres substanciais, individuais, possuem

não apenas uma forma mas uma sobreposição de formas que vão desde o mais geral até ao mais relativo à própria individualidade. Assim, este homem concreto possui as formas de ser, de ser corpóreo, de vivo, de animal, de racional ou homem e ainda uma última, que lhe confere a individualidade — o ser este e não outro. A esta forma individualizante chama Escoto *haecceitas*.

Maior divergência com os tomistas se evidencia na questão de qual das faculdades humanas tem o primado, a superioridade e o comando sobre as demais. Segundo São Tomás, cada maneira de amar sucede a uma maneira de conhecer. Daí o *apetite sensível* suceder ao conhecimento sensível e a *vontade* ao conhecimento racional. Se o homem é livre ante as coisas concretas é porque estas realizam o bem imperfeitamente e porque imperfeitamente conhece o homem a sua intrínseca natureza de bem. Um discípulo de Escoto — Buridan — exemplifica muito sugestivo a objecção à doutrina tomista. É o famoso exemplo do « burro de Buridan ». Trata-se aqui dum burro puramente intelectual cuja vontade funciona de acordo com os motivos apresentados pela inteligência. O animal não comeu durante algum tempo e sente fome. Então colocam-lhe a igual distância, à

direita e à esquerda, dois montes de cevada rigorosamente iguais. Raciocina o burro e conclui, numa primeira fase, que entre comer e não comer deve optar pela afirmativa, visto sentir fome e ter de cuidar do seu organismo. Mas surge novo problema : ¿ porque fardo começar ? Como não há razão alguma de preferir um ao outro e o animal o sabe perfeitamente, termina Buridan por afirmar que o seu burro famélico acabou por morrer de fome diante dos dois montes de cevada. Uma visão dos factos tão oposta à realidade leva Escoto a concluir que a vontade se decide por si própria, constrói a vida moral, tem lugar de primazia entre as faculdades humanas.

Alarga esta posição à sua concepção da natureza : as leis da natureza, com as normas morais, valem apenas por Deus, livre e espontâneamente, as haver estabelecido. Não são irracionais, contudo Deus poderia não as ter estabelecido ou tê-las feito diferentes. Tal concepção designa-se por contingentismo ou voluntarismo. Relaciona-se com ela a defesa da Imaculada Conceição de Maria — na altura ainda não definida como dogma pela Igreja e portanto objecto de discussão — feita por Duns Escoto. Enquanto São Tomás afirmava que o pecado original afectava necessàriamente todos os filhos de Eva, Escoto sus-

tentava a possibilidade duma preservação divina graças ao famoso raciocínio : Deus pôde, quis, logo fez. Por isso ficou na História como o apóstolo da Imaculada Conceição.

A síntese de Duns Escoto, menos sólida e coerente que a de São Tomás é, sem dúvida, mais humana e mais individualista. Representa um apelo aos dados existenciais, primários, inexplicáveis desta realidade que nos envolve e uma visão da impossibilidade que há em reduzi-los integralmente a um esquema explicativo. Nela aparece já em embrião o nominalismo céptico, que ressurgirá no século XIV como sintoma da decadência e dissolução da Escolástica.

8. A decadência escolástica: Occam

O CRITICISMO INTRODUZIDO POR ESCOTO e a rivalidade das escolas vão enfraquecer a fé e o espírito construtivo impulsionador das grandes sínteses teológicas dos séculos XII e XIII e acabarão por originar no século XIV o ambiente de cepticismo e de crítica que levará a Escolástica à decadência e à dissolução.

O precursor da tendência mais característica dessa época é, uma vez mais, um franciscano : Guilherme de Occam. O seu pensamento encarna a reacção empirista e céptica que vulgarmente sucede a qualquer período metafísico. Occam principia por exagerar o individualismo de Escoto : a dupla afirmação de Aristóteles e de São Tomás, segundo a qual só os indivíduos existem mas a ciência se se ocupa do universal, é contraditória. Se apenas existem os indivíduos, esses constituem o nosso único objecto possível de conhecimento. Evidentemente possuímos conhecimentos que não parecem referir-se a nenhum objecto particular. Assim, *o homem, o triângulo,* ou seja tudo a que chamamos conceitos ou universais. A explicação é, no dizer de Occam, a seguinte : quando conhecemos com clareza possuímos o conhecimento concreto do individual, de João, por exemplo. Mas se virmos João de longe, o nosso conhecimento é confuso e não nos permite distingui-lo de outros seres semelhantes e damos a esse conhecimento confuso uma designação. Dizemos tratar-se dum *homem,* palavra ou expressão também aplicável aos outros objectos com os quais o confundimos. Se João se aproximar poderemos dizer, por exemplo, que é

militar — outro conceito que, embora ainda confuso, já está mais perto do conhecimento perfeito, pròpriamente individual. Tal doutrina ressuscita o nominalismo de Roscelino e situa-se a dois passos do cepticismo ; com efeito, se não há conhecimento senão do individual e do concreto, ¿ como alcançar o conhecimento universal e necessário das leis científicas ?

As formas inteligíveis, a matéria individualizadora e os demais conceitos metafísicos são, para Occam, entidades imaginárias e inúteis. Enuncia um princípio a que chama economia do pensamento : *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* (os entes não devem multiplicar-se sem necessidade), ou então : não expliques pelo máximo o que podes explicar pelo mínimo.

Para Occam não só a metafísica é impossível e falsa como também o é a teologia racional — conhecimento de Deus por meio da razão. As provas tomistas da existência de Deus não são concludentes, porque seria sempre possível uma série infinita de causas e ainda que se chegasse a uma primeira causa nada nos diz que seja isso a que chamamos Deus. De Deus podemos apenas adquirir uma certa probabilidade de que existe ; o resto, só a fé o pode conhecer. Esta separação radical entre o mundo do

conhecimento e o da fé tem como consequências a absoluta liberdade no terreno do pensamento e a possibilidade de que a Ciência e a Filosofia se desliguem da ordem sobrenatural e o abandonem à fé — portanto, que se secularizem. Empirismo, agnosticismo, secularização, eis as características do pensamento de Occam, que se tornam directrizes fundamentais do pensamento moderno, iniciado com o Renascimento.

O nominalismo do século XIV, a pretexto de singeleza e claridade de pensamento, empenha-se em demolir conscienciosamente todas as construções metafísicas que, durante os séculos anteriores, haviam procurado dar uma explicação racional do Universo. Como é próprio do cepticismo, aduz mil argumentos para atacar esses esforços da razão humana, apoiado na experiência imediata dos sentidos, que nos mostra exclusivamente indivíduos concretos, materiais, diversos. No final, a sua tarefa demolidora coloca o homem perante o mundo fragmentário, perdido em experiências contraditórias, que caracterizou o início da filosofia na Grécia pré-socrática. E o homem terá de recomeçar o seu trabalho.

No entanto, a seguir a cada período de aniquilamento céptico, a tarefa da Filosofia não volta a

começar pelo princípio. Nem se reata a especulação metafísica no ponto exacto em que a deixaram os últimos grandes pensadores. Recomeça, sim, em atmosfera diferente, que não só inclui a obra de todos os filósofos precedentes como também as críticas dos seus opositores. Assim o espírito destruidor do nominalismo occamista liquida no seu século a concepção geral do Universo latente nos grandes sistemas da Escolástica cristã e abre a porta a uma fase do pensamento — a modernidade — que encaminhará ao mundo espiritual dos tempos de hoje.

Observámos desde os começos da Filosofia cristã e através de toda a Idade Média a alternativa de duas correntes do pensamento que mùtuamente se corrigem a cada passo e entre si se combatem. A corrente que poderemos chamar platónico-augustiniana, a partir de Tertuliano e Santo Agostinho marcha, através de Escoto Erígeno, de Santo Anselmo, da mística de São Bernardo, até à filosofia do franciscanismo. A outra, com seus alicerces nos patriarcas latinos, através de Abelardo e dos primeiros aristotélicos, culmina em São Tomás.

A constância de ambas as correntes no seio da mesma ortodoxia e do espírito do Cristianismo não

seria explicável se existisse entre elas radical oposição. Sugere-nos isto que ambas as maneiras de pensar são, no fundo, complementares. A verdadeira ciência, as bases do nosso saber e também o sentido da nossa recta conduta, vêm-nos de cima, do divino espírito, da divina graça que é o que verdadeiramente importa. Nem por isso o homem fica dispensado de «viver por si a própria vida», de existir, conhecer e querer por meio e através das coisas do Mundo, cuja natureza e cuja ordem hierárquica podem e devem levar-nos também a Deus.

Não se completam as duas correntes só no seu conteúdo: històricamente servem também para se corrigir e reforçar mùtuamente. O intelectualismo exagerado que, sobre fundamentos cristãos, pretende elaborar uma sistematização da realidade universal, encontra no intimismo efusivo do impulso augustiniano o refúgio da verdade suprema, a luz do mistério que sempre terá de deparar, o consolo para eventuais malogros. A mística, fronteiriça já do ontologismo, encontra no rigor intelectual de modelo tomista o chamamento à realidade e às suas hierarquias que, pelos caminhos normais e com a ajuda da Graça, leva também a Deus e é estrada firme e segura de verdades demonstráveis.

Se a Filosofia é permanente esforço da razão para alcançar o âmago da realidade onde não chega a evidência experimental, é útil a coexistência de vias e formas diferentes de olhá-la, as quais, através de visões parciais, se coordenem numa visão de conjunto, *sub specie aeternitatis*.

A Filosofia Moderna

1. Aspecto negativo

De certo modo a preocupação teorética do século XIII sufocou o espírito aberto, humano, de singela adaptação à vida, que caracterizara a primeira fase da cultura medieval. A preferência e o entusiasmo estético pelos poetas latinos que observámos em Abelardo e São Bernardo atingiu então o seu ponto máximo com as *Florinhas* de São Francisco de Assis, profundo grito de

amor pelas coisas criadas. Entretanto os maiores espíritos do século de ouro da Escolástica absorviam-se em duas tarefas intelectuais importantes : efectuar a síntese entre Cristianismo e Aristotelismo, que consideravam a última palavra do saber divino e humano, e couraçar-se com essa arma invencível na batalha contra a cultura islâmica já em declínio. Talvez em nenhuma outra época da História os homens se tenham entregado tão integralmente e com tanta paixão e tão desinteressada boa fé aos trabalhos do espírito ! A filosofia escolástica é colectiva e quase anónima : as suas inovações doutrinais escondem-se detrás do nome e do prestígio das grandes autoridades a fim de lograr maior eficácia. Os indivíduos estão de tal maneira subordinados à obra em si que não lhes resta margem sequer para o mais lícito dos interesses egoístas.

Nestas condições, não é de estranhar que o burilar da forma literária, o « dizer bem », cedesse o passo à preocupação exclusivamente teórica. Das três matérias que constituíam o *trivium* romano — ciclo escolar das chamadas « humanidades » — a gramática e a retórica caíram em desuso enquanto a dialéctica (arte da discussão) se hipertrofiava. As obras dos mestres escolásticos dos séculos XII e XIII

primam pela profundidade, agudeza e minúcia, mas são desprovidas de graça literária. O século XIV não melhorou esta faceta, antes a agravou, enquanto se aplicava à crítica acerada das grandes elaborações teórico-filosóficas, em especial da de São Tomás. Assim, o homem de então depara situação de autêntica crise : vê-se imerso numa cultura que lhe não proporciona nem os encantos da beleza, nem o amor à vida, nem tão-pouco fé e entusiasmo por aquilo que pretende atingir — a própria verdade ou, ao menos, o caminho seguro para ela. Perante a ciência árida que nada lhe diz, quer à inteligência quer à sensibilidade, o homem sente a necessidade duma renovação profunda.

A Idade Moderna principia com um movimento espiritual, o *Renascimento,* que de início e sob certo aspecto foi uma corrente negativa, um *não* rotundo a tudo o que constituía a filosofia e a ciência escolásticas. Oposição, antes de mais, ao desleixo formal — literário e estético — dos autores escolásticos. O próprio latim usado nos textos medievos passa a considerar-se *bárbaro ;* aparece já entre os precursores do Renascimento (século XIV), — em Petrarca por exemplo e, anteriormente ainda, em Dante Alighieri, ambos no intuito de revestir o seu estilo

de harmonia e de dignidade sugestiva — , um *dolce stil nuovo*. Não há todavia nos dois autores citados o menor vislumbre de heterodoxia ou de revolta contra o que representava a cultura cristã. Pelo contrário : a « Divina Comédia » de Dante pode apontar-se como a visão poética da filosofia tomista, a descoberta do que se escondia de belo, humano e esperançoso sob a escolástica aridez da « Suma Teológica ».

A posição dos primeiros renascentistas limitar-se-á a uma espontânea abertura à beleza da vida e ao valor da natureza em si mesma. No começo, utilizaram os poetas latinos, lançados no esquecimento desde o século XIII, como fontes de inspiração ; mais tarde, a tomada de Constantinopla pelos Turcos, originou a emigração para o Ocidente europeu de numerosos sábios bizantinos que vieram divulgar o conhecimento dos textos da filosofia grega. Dissemos já que a Europa cristã estava ao par da obra de Platão desde a alta Idade Média e da de Aristóteles desde o século XIII. Mas só no que diz respeito ao conhecimento das suas doutrinas através dos comentaristas ; quanto às próprias obras, impossível difundi-las, entre outras razões por não ser vulgar entre as classes cultas o domínio da língua grega. Os sábios

bizantinos traziam, com a vulgarização do idioma, as obras em si e a faculdade de compreendê-las e apreciar-lhes a beleza. A obra maravilhosa de Platão despertou enorme impressão nos espíritos. Um mundo poético imenso, impregnado duma secreta intimidade pessoal que só os mitos e as imagens conseguem sugerir, é repentinamente franqueado àquela geração havia muito confinada na filosofia objectiva e na transcendência religiosa.

Profunda admiração pela cultura grega, acompanhada de igual desprezo por tudo quanto é medieval, invade os espíritos. Não se trata já de justa reacção contra a despreocupação na forma literária ; mesmo os estilos artísticos da época — o gótico e o românico — são apelidados de *bárbaros* e substituídos por um estilo novo que visa inspirar-se exclusivamente em cânones gregos. Este entusiasmo literário e artístico — espécie de reencontro do homem consigo mesmo, com o gosto pela vida, após uma fase de aridez e ascetismo — foi o princípio inspirador do século renascentista. Surgem Miguel Ângelo, Rafael, Leonardo de Vinci... É a grande eclosão do espírito criador, — comparável no domínio da arte à plenitude que o século XIII e as suas sínteses filosóficas representaram no domínio intelectual.

Tal feiticismo pela antiguidade pagã deu origem a um impulso de restauração da cultura humanística, cultura centrada — como a da Grécia ancestral — no homem, medida e fim de todas as coisas. Mas o novo humanismo não podia já ser ingénuo e são como o dos antigos gregos ; entre ambos haviam decorrido quinze séculos de Cristianismo e de cultura teocentrista, aos quais, de certo modo, se opunha. Duma forma velada e inconsciente para a maior parte dos humanistas do Renascimento, esse humanismo continha a segunda — e mais grave — das negações opostas pela cultura moderna à medieval : a que rejeitava a substância teocentrista, a inspiração religiosa profunda que determinara todo o seu ser e toda a sua acção. A filosofia moderna — e a cultura inteira — haviam de ser afectadas pela dita negação que constituía o germe duma secularização progressiva, geradora, mais adiante, de frutos de anticristianismo e de ateísmo. De momento, porém, — em séculos ainda profundamente cristãos — apenas resultou numa tendência irresistível para afastar o pensamento de toda a espécie de freios ou autoridades. O que se realizou em dois sectores diversos : no campo da Ciência, no campo da Religião.

No domínio da Ciência, a reinvindicação de liberdade era bastante justificável : a cultura medieval centrara-se quase exclusivamente na Teologia e na Filosofia ou melhor, na busca duma síntese entre ambas. O dogma servia de fonte e autoridade indiscutível à primeira e a segunda apoiava-se nos magistérios platónico e aristotélico prolongados e adaptados pela filosofia medieva. Mas a supremacia de Aristóteles e dos mestres gregos estendera-se durante os séculos intermédios às ciências da natureza ; os seus princípios haviam sido aceites e abandonara-se a experimentação concreta e o interesse autêntico por essa fonte do saber. De futuro, esquecem-se os dogmas velhos e caducos e um saudável espírito de investigação presidirá no campo das ciências particulares que, pouco a pouco, roubarão à Filosofia e à Teologia o primado da atenção humana.

No campo religioso, a negação do princípio da autoridade teve características muito diversas, porque, devido à sua própria essência, não é terreno aberto à espontânea actividade dos homens. Algumas falhas da Igreja e um real ou suposto abuso nas atribuições que lhe competiam — em matéria de bulas e indulgências — deram oportunidade a certos espíritos renascentistas para começarem a considerar a Igreja

como uma espécie de monopólio, organização puramente humana daquilo que é essencialmente espiritual, pessoal e livre : a palavra de Deus dada a toda a humanidade. Segundo tal opinião, a Igreja romana interpretara abusivamente o poder dado por Jesus Cristo aos apóstolos, declarara-se administradora da Graça e dos Sacramentos e, por seu intermédio, em especial pelo da Penitência, alcançava um poder imenso que tiranizava os espíritos e falseava a pura intimidade do facto religioso. Eis aqui a essência do protestantismo, consequência do espírito renascentista, que procurou reformar a Igreja e fazê-la regressar aos limites e funções primitivas. Foi seu iniciador o frade agostinho Martinho Lutero e Filipe Melâncton serviu-lhe de teorizador e sistematizador. Afirmam os protestantes : o que procede realmente de Deus é apenas a Sagrada Escritura, que deve ser interpretada pelo crente com toda a liberdade, sem interferência de ninguém. Religiosa e cristã será pois, ùnicamente, a relação da alma com Deus, quando aquela recebe a palavra divina. As consequências implicadas na limitação do religioso à intimidade do subjectivo foram imensas : a vida cultural e a política desligavam-se do religioso por serem factos exteriores ao mundo subjectivo : assim

consolidaria o protestantismo a liberdade de pensamento e a secularização do Estado. A religião não seria já vínculo ou união superior de homens e povos, mas converter-se-ia em assunto puramente individual, impossível de erigir ou impor como princípio ordenador da cultura e da vida em comum.

O protestantismo — a mais profunda e mais extensa heresia da história da Igreja — pretendia simplesmente voltar ao Cristianismo primitivo. Mas, nos países onde teve o predomínio, a sua obra consistiu em despojar o Cristianismo da necessária estrutura dogmática e jurídica e, — esfarelado e enfraquecido em mil seitas diversas — desprestigiá-lo perante os homens, torná-lo inoperante no seio duma sociedade já de si afastada dum princípio superior da unidade e direcção.

Esta segunda negação que temos procurado detectar na origem da filosofia moderna — a do carácter teocentrista da cultura medieval, causa do protestantismo e da secularização — não é consequência obrigatória da primeira negação — a que dizia respeito à aridez do estilo e ao gosto artístico da Escolástica da decadência. Pode mesmo falar-se dum Renascimento puramente cristão que teve a sua idade de ouro na Espanha dos séculos XV a XVII.

Adoptadas embora as formas literárias, o estilo e o esplendor do Renascimento italiano, conservam-se dentro dum entusiasmo religioso intenso e da mais estrita ortodoxia católica. O pensamento medieval cristão prolongou-se então em Espanha através de expoentes de um renascimento pedagógico (Vives, Vitória), teológico (Molina) e filosófico (Fonseca, Suárez, João de Santo Tomás[1]). Os Espanhóis puderam considerar-se naquele tempo o braço de Deus erguido para defesa da Igreja contra a gravíssima heresia com que a modernidade abre a sua história: protegeram a fé católica por meio das armas e do pensamento e esforçaram-se por conservar a ideia de *Cristandade* — unidade estrutural da sociedade ou seja comunhão dos espíritos e princípio informador dos Estados. A esta se opõe a concepção de *Europa:* Europa religiosamente neutra, dotada duma unidade apenas, a política-humana. A vigência da Cristandade como unidade e pátria de todos os homens termina na Europa em 1645, quando os Espanhóis, esgotados, aceitam a paz de Westfália.

[1] Fonseca (Pedro da) e João de Santo Tomás são portugueses.

Todavia o predomínio católico na Europa conserva ainda hoje a fronteira alcançada pelas armas espanholas e o renascimento cultural cristão tornou possível a reforma da Igreja ocorrida no Concílio de Trento, impulsionado e mantido principalmente pela Espanha. Um mundo novo chegará ainda à fé católica pela mão dos Espanhóis; um mundo conquistado para além dos mares e cristianizado — a oferecer aos homens uma possibilidade de união e concórdia sob a verdadeira luz que Deus lhes enviou.

Na filosofia moderna depara-se-nos até agora, e antes de mais nada, um sentido negativo, de hostilidade, à cultura medieval: oposição inicialmente motivada pela sua visível decadência, mas que em breve atingiu camadas mais fundas, inerentes à própria estrutura. Negação, primeiro, do seu esquema doutrinário, a qual teve como relativa compensação o renascimento artístico e o humanismo saudável, que recebeu aliás o seu nome das abandonadas *humanidades*. Negação, depois, do teocentrismo ou concepção religiosa da cultura medieval, que alentou de princípio o humanismo paganizante e, mais tarde, o regresso às ciências da natureza e ao protestantismo. Será este o ponto de partida para um processo de

secularização que levará, de negação em negação, à indiferença religiosa e ao ateísmo. Mas o aspecto negativo inicial da filosofia moderna, que acabámos de considerar, tem como complemento outro aspecto positivo, que envolve o sentido mais profundo do pensamento moderno.

2. Aspecto positivo da filosofia moderna: o racionalismo

PARA COMPREENDER O PENSAMENTO moderno, não basta tomar contacto com o seu aspecto negativo de oposição à cultura que o precede ou com os seus ideais estéticos e manifestações artísticas. No meio de tantos impulsos demolidores e renovadores, nasceu e tomou forma uma concepção positiva, original, do Universo, capaz de se tornar estrutura fundamental de todos os grandes sistemas

filosóficos da modernidade. A esta raiz comum do pensamento moderno, chama-se, com propriedade, *racionalismo.* Já vimos que os sistemas filosóficos da Idade Média partiam todos dum mesmo esquema sobre o qual não existiam divergências : este mundo foi criado por um Deus diferente dele, para o qual todas as coisas — e, de modo livre e consciente, a criatura humana —, tendem como seu objectivo natural. Pois o racionalismo desempenhará, em relação à filosofia moderna, papel tão fundamental como o que a concepção teísta desempenhou relativamente à medieva. Interessa-nos aprofundar o racionalismo na sua essência antes de ver os sistemas que duma maneira ou doutra o concretizam, antes mesmo do de Descartes, considerado seu iniciador. É forçoso distinguir — se queremos evitar confusões — entre o racionalismo moderno e o racionalismo característico da cultura grega antiga. O racionalismo dos Gregos, sobretudo de Sócrates, era simplesmente a crença de que a razão representava o meio de penetrar na realidade circundante : enquanto que para os Orientais a verdadeira ciência provém ùnicamente duma revelação superior, de signos mágicos ou de casuais descobrimentos de segredos da natureza, viram os Gregos a possibilidade de obter sabedoria autêntica

através da razão — *ao compreender.* Modernamente, o racionalismo vai bem mais longe : é uma concepção concreta do Universo.

Distinguimos já, repetidas vezes, a *essência* da *existência.* Essência duma coisa é o que essa coisa é. Assim, o homem é um « animal racional » : essa, a sua essência. Existência, por seu turno, é algo indefinível, uma noção imediata : significa estar uma coisa entre as coisas reais. A essência responde à pergunta : ¿ que é ? ; a existência, à pergunta : ¿ é ? ou ¿ existe ? Podemos, por exemplo, indagar que é o homem e que é o centauro. A resposta dar-nos-á a sua definição, ou seja, a sua essência. Mas, uma vez conhecida esta, posso fazer nova — e também radical — pergunta acerca do seu ser : ¿ existe ? E a resposta será diferente em cada um dos casos, afirmativa para o primeiro, negativa para o segundo. Nos coisas da natureza, a existência é, evidentemente, diversa da essência : acontece à essência, indiferente por si mesma a existir ou não. Eu próprio, como ser da natureza, tenho uma essência, consisto em alguma coisa ; mas houve um tempo em que não existia, depois passei a existir e haverá um dia em que deixarei outra vez de existir. A minha essência — sempre inalterável — não exige por si a existência.

Este modo de ser dos seres que podem existir ou não, cuja essência não implica a existência, recebe dos filósofos o nome de *contingência.* Todos os seres da natureza são contingentes. O conceito de contingente opõe-se ao de necessário. Um ser necessário seria aquele cuja essência fosse existir, para quem a existência não significasse algo de exterior a si, ocorrido um dia suprimido noutro, antes algo inscrito no seu mesmo ser. A filosofia cristã, como a aristotélica — atribuíram a Deus esse modo de ser necessário. Deus é ser *por si* enquanto os demais seres o são *por outro,* por um acto exterior ao próprio ser. O conceito de contingência é correlativo com o de necessidade e leva até ele. Assim, a descoberta da contingência nos seres da natureza era argumento clássico para demonstrar que tem de haver um ser necessário — Deus.

Secretamente dominado pela hostilidade ao teocentrismo, quer dizer, à concepção religiosa do Universo, pretendeu a filosofia moderna trasladar a condição de ser necessário de Deus para o mundo em que vivemos. Isto não significa que atribuísse a necessidade a todas as coisas reais, o que não se compadece com a experiência, mas sim ao mundo inteiro considerado como unidade. Nós julgamos umas

coisas necessárias, outras contingentes. Um teorema da matemática, quando o entendo, revela-se-me necessário, visto referir-se a relações entre essências. Permite-me afirmar — por exemplo — que « os ângulos dum triângulo equivalem à soma de dois rectos », tão seguramente que qualquer raciocínio contraditório seria inimaginável. Em troca, as coisas existentes na natureza ou acontecidas no tempo afiguram-se-me contingentes. Assim, ao declarar « são cinco as partes do Mundo » ou « Napoleão venceu em Ratisbona », concebo que fosse ou possa ter sido doutro modo e qualquer contradição não me causa estranheza. Segundo a concepção racionalista, a contingência não é real e deve-se apenas a um defeito nosso na maneira de ver e na capacidade de tomar conhecimento das coisas. Se conhecêssemos adequada e perfeitamente as coisas da natureza, achá-las-íamos tão necessárias como qualquer proposição matemática. Porque o *Universo é em si mesmo necessário, tem estrutura racional* e a chave que lhe serve encerra-se nos sinais matemáticos. Laplace exprime acertadamente a tese geral do racionalismo nesta definição : « Se uma inteligência humana chegasse a conhecer o estado e o funcionamento de todos os átomos que compõem o Universo, este abrir-se-lhe-ia

com a transparência dum teorema matemático : estaria apta a predizer o futuro e a deduzir o passado ». Quer dizer : para o racionalismo, a realidade não assenta em dados, de si contingentes, ou seja, que poderiam ser todos diversos ; nem no seu desenvolvimento intervém a contingência — indeterminação ou sorte. A existência é um desenrolar necessário, de natureza racional, que analisado intrìnsecamente se identifica com a sua própria essência. A realidade não é algo contingente que recebesse a existência e precisasse dum ser necessário para causa ; é no seu total, ser necessário, a apoiar-se e a explicar-se por si mesmo.

Tal concepção básica ajudar-nos-á ainda a compreender duas características muito vulgares no pensamento moderno : uma, a tendência para reduzir os órgãos mais complexos e superiores da realidade aos inferiores, até chegar ao lado matemático, puramente racional. Exemplo do método : reduzir a religião a fenómenos psicológicos ; a psicologia a fisiologia ; a fisiologia a física ; a física, finalmente a matemática. Ou então, tender a encarar a realidade toda como essência, como racional ou matemàticamente de necessária. A segunda característica fundamental no ideal de *progresso* — progresso das ciências ou

progressismo —, típico da Idade Moderna. Se atendermos a essa ideia, a humanidade deve caminhar sempre em progresso, que a conduzirá, no seu termo, ao conhecimento omnicompreensivo ou total da realidade — a tal visão de Laplace em que tudo aparece com a evidência do necessário. O progressismo não acredita na possibilidade *prática* de os homens atingirem alguma vez esse estado, mas crê na possibilidade *teórica,* visto a *realidade ter em si uma estrutura racional necessária* e a marcha do saber humano dever constantemente aproximar-se desse ideal cognoscitivo.

A Filosofia moderna ocupar-se-á em conceber o ideal do racionalismo de mil maneiras diferentes até que, no início do nosso século, principia o ocaso da concepção racionalista.

Descartes, primeiro grande filósofo da modernidade, assentará os alicerces do racionalismo. Na formação dum racionalismo mais completo e requintado — o de Kant — intervêm duas correntes do pensamento : o racionalismo sistemático ou continental e o empirista ou inglês. Caminha-se para a culminância da visão racionalista com o idealismo absoluto de Hegel e da sua escola. Finalmente, já nos nossos dias, ressalta a insuficiência e a falsidade do racionalismo,

que cede o lugar a nova filosofia irracionalista e existencialista — sintoma, antes de mais nada, de reacção e de crise.

- FILOSOFIA MODERNA
  - Racionalismo
    - Racionalismo continental
      - Descartes
      - Malebranche
      - Espinosa
      - Leibniz
    - Empirismo inglês
      - Locke
      - Berkeley
      - Hume
    - Formalismo kantiano
    - Idealismo absoluto
      - Fichte
      - Schelling
      - Hegel
  - Reacção anti-racionalista . .
    - Bergson
    - Brentano
  - Existencialismo: Kierkegaard, Heidegger, Sartre

3. Descartes

A ÉPOCA RENASCENTISTA É, do ponto de vista do pensamento, época de crises e reacções, em que se acentuam os impulsos antiescolásticos e negativos que já mencionámos. No campo filosófico, registam-se apenas escolas de fundo literário que restauram e cultivam Platão e Aristóteles em plena fidelidade aos seus textos originais. O homem moderno ambiciona, sem dúvida, apoiar-se

numa concepção do Universo apta a substituir, como crença humana ou divina, o aristotelismo cristão que dois séculos de crítica e de cepticismo haviam minado no espírito da maioria. Mas só em princípios do século XVII surgirá o primeiro filósofo construtivo da Idade Moderna — o francês René Descartes — a resumir na sua concepção o ambiente geral e a assentar deste modo as bases da nova mentalidade racionalista.

Descartes encarna — por oposição ao medieval — , a figura do filósofo moderno. Não se nos depara já um clérigo mas um nobre, que se dedica às armas e às letras, que não escreve apenas em latim mas inicia, aliás com elegância, o uso da sua língua natal, o francês, para fins científicos. Espírito universal, em Descartes se condensa toda a sua época. Frequentou o melhor colégio do seu tempo (o de la Flèche) dirigido pelos Jesuítas e aí entrou em contacto com a ciência e a filosofia, então ainda oficiais, de molde aristotélico e escolástico ; familiarizou-se com a Matemática e a Filosofia — nas quais também se tornou uma das primeiras figuras ; viajou pela Europa e tomou parte, sob várias bandeiras, nas guerras de religião. Aos trinta e dois anos estava ao par de todos os conhecimentos, ideias e climas da sua época.

Então retirou-se para a solidão e meditou serenamente sobre a complexidade dum mundo em cuja cultura não descortinava nem unidade, nem base, nem sentido.

O seu espírito dá-nos então a imagem fiel da tormentosa crise do Renascimento. Descartes dispõe da ciência do seu tempo, da escolástica dos seus mestres e da cultura antiga de novo florescente. Falta-lhe um sistema. As suas ideias contradizem-se ; desconfia de tudo, nada lhe parece seguro, nenhum cimento firme onde assentar um ponto de partida e construir ! Resolve meditar verdadeira e calmamente, na solidão do seu próprio diálogo interior. Há que pôr tudo em ordem e começar pelo princípio. Se um homem vê falir todos os negócios e empresas que antes considerara sólidos e nos quais baseava a sua vida, se chega a desconfiar dos próprios amigos que o rodeiam, delibera consigo mesmo, procura algo — recurso ou aliança — que, por humilde que seja, não admita dúvidas. Segue daí para novos caminhos, áridos talvez, mas seguros, claros, alicerçados em terreno firme.

Descartes pretende fazer outro tanto com o ambiente cultural que o envolve e para isso formula o princípio de desconfiar de tudo, de partir da dúvida

universal. É frequente supor que Descartes faz assim uma afirmação de cepticismo, mas nada está mais longe da realidade, pois nem é céptica a dúvida cartesiana nem a sua intenção é outra senão precisamente salvar o homem do cepticismo que o ameaça. A dúvida que Descartes preconiza não é dúvida real mas *metódica*. Busca, antes de tudo, um método: chama-se a sua obra fundamental, aliás muito breve, *Discurso do Método*. *Método* vem das palavras gregas *meta* (para) e *odos* (caminho): caminho, direcção que leve imediatamente ao fim que se pretende. O método que Descartes procura é aquele que o conduza, com segurança e em passos firmes, à edificação duma ciência que ofereça à razão as necessárias garantias. Não se propõe assim duvidar realmente de tudo, o que seria impossível na prática, mas raciocinar *como se* duvidasse de tudo, isto é, de tudo duvidar *por método*. É como que desapossar-se momentâneamente de qualquer adesão àquilo que a vida ou a ciência tenham ensinado para ver se entre o confuso e desordenado conjunto das coisas haverá, pelo menos, algo que não sofra de qualquer possibilidade de dúvida e sobre que possa construir depois o edifício do saber. « Arquimedes — diz Descartes — para levantar o mundo e transportá-lo a outro lugar

apenas pedia um ponto de apoio firme e imóvel; também eu poderei alimentar grandes esperanças desde que tenha apenas a fortuna de encontrar uma coisa que seja certa e indubitável ».

Tudo aparece duvidoso a Descartes sob qualquer aspecto: iludem-nos os sentidos a cada passo; ainda que assim não fosse, falta-nos um critério para distinguir a realidade do sonho, visto quando sonhamos também acreditarmos na sua realidade... No entanto, detém-se ante uma proposição que julga inatacável mesmo pelos argumentos dos cépticos mais refinados. Essa proposição é o seu tão conhecido: *penso, logo existo* (« *cogito, ergo sum* »). Duvido de tudo mas, no duvidar, penso e se penso existo. Surpreendo-me a mim próprio, na mais íntima e imediata experiência do meu ser, como alguém que pensa e, na medida em que pensa, existe. Em tal proposição a existência não se deduz do pensamento por via racional ou discursiva: é, por si mesma, intuição, golpe de vista em que me apreendo como ser que existe ao pensar. Será isto para Descartes o firme alicerce, o ponto de apoio sobre o qual se torna possível construir o sistema do saber.

Em seguida preocupar-se-á em descobrir o que diferencia esse princípio e o conserva inviolável a

qualquer espécie de dúvida : o facto de ser *evidente.* Descartes considera uma ideia evidente quando se lhe apresenta *clara* e *distinta* ao entendimento : clara porque se conhece separadamente e bem diferenciada das demais, distinta porque os seus elementos ou partes se destacam e ordenam com nitidez..

Descartes encontra portanto a verdade básica e fundamental numa ideia (« *cogito, ergo sum* ») que lhe surge clara e distinta. Até aí a Filosofia denominava *verdade* uma propriedade dos juízos que consistia em estar de acordo com a realidade exterior. Uma afirmação é verdadeira quando reproduz aquilo que é. O critério para descortinar a verdade baseia-se então na *evidência objectiva,* quer dizer, numa claridade do objecto exterior que permite reproduzi-lo num juízo sem medo de errar. Mas Descartes, na sua dúvida universal metódica, descobriu motivos para duvidar da própria existência do mundo exterior ao ser que pensa (tudo pode não passar de sonho...). O critério primordial da verdade quanto à primeira ideia indubitável não será pois a sua adequação ao mundo exterior, antes uma propriedade da ideia em si. A partir de Descartes portanto, o pensamento filosófico encerra-se nos limites subjectivos, apreende o ser e a verdade no

próprio sujeito e na sua razão — do que resultará querer-se conceber o Universo inteiro como racional, isto é, com a necessidade interna que caracteriza as ideias evidentes por si mesmas.

No *Discurso do Método* sugere Descartes várias normas « para bem dirigir a razão e procurar a verdade nas ciências » : nelas se acha o germe de toda a concepção racionalista do Universo. Exige a primeira que se admita apenas por verdadeiro aquilo que se apresenta claro e distinto — com as qualidades da evidência interior, racional. Manda a segunda dividir cada dificuldade que se nos depare em tantas partes quantas sejam necessárias para chegar a vencê-las. Está aqui implicada a tendência — geral no pensamento moderno — de reduzir toda a realidade aos elementos inferiores mais evidentes até alcançar uma compreensão matemática, de ordem racional e necessária. Ordena a terceira que se conduza disciplinadamente o pensamento a partir dos objectos mais simples até chegar ao conhecimento dos mais complexos, sem nunca sair dessa linha de compreensão racional. Propõe enfim a quarta que se proceda com frequência a revisões e ajustamentos para consolidar a estrutura racional do conjunto.

Sob o ponto de apoio axiomático do *penso, logo existo* e sempre dentro do método racionalista, Descartes edifica depois o seu sistema filosófico. Assente inicialmente a realidade do *eu* como pensante, analisa as ideias que lhe enchem o espírito e encontra uma — a de Deus — que tem uma característica muito especial : persuadir-nos de que o ser que representa existe por si, independente da nossa concepção mental. A ideia clara e distinta revela-me que existo como ser pensante, mas a ideia de Deus — e só essa — põe-me em contacto com a existência objectiva. O existir pertence à mesma essência de Deus : não pode conceber-se esta ideia sem que o objecto exista, como se não pode conceber um homem sem raciocínio ou um triângulo sem ângulos. Trata-se aqui duma revivescência do argumento ontológico de Santo Anselmo. Da existência destas duas realidades — *eu* pensante e Deus — deduz Descartes a existência real do mundo exterior, ou das coisas. De facto, se os nossos sentidos nos dizem que existe o mundo das coisas materiais em cuja realidade todos os homens espontâneamente crêem e se, além disto Deus existe, esse mundo tem realmente de existir. O contrário, opor-se-ia à veracidade e à bondade de Deus, criador dos nossos sentidos e de todo o existente,

que então se comprazeria em manter-nos no engano absoluto e irremediável.

Demonstrada assim, a partir da experiência racional e através de Deus, a existência do mundo real, passa Descartes a analisar a natureza e as espécies das coisas existentes. E descobre com igual evidência que todas as coisas reais correspondem às leis e ao modo de ser da matéria, excepto as almas que são de natureza totalmente diversa. O atributo característico da matéria é a extensão : tudo que é material é extenso. O atributo característico das almas é o pensamento : tudo que é espiritual pensa. A experiência da nossa própria alma — única acessível — mostra-no-la como pensante. Donde se conclui que no Mundo existem duas *substâncias* a que tudo se reduz : matéria e espírito, corpos e almas. A elas se acrescenta uma terceira substância : Deus. O que não é pensante não é alma ; daqui a estranha ideia cartesiana de serem os animais simples mecanismos apenas constituídos por matéria. As duas referidas substâncias são diferentes em absoluto ; entre elas é inconcebível qualquer forma de unidade : volta Descartes por tal caminho à antiga doutrina da união acidental, no homem, do corpo e da alma. Não possui o homem unidade substancial : a alma vive

no corpo como o cavaleiro sobre o cavalo ou o marinheiro no barco. Desta radical heterogeneidade entre a essência dos corpos e a das almas, ressurge velho e árduo problema com o qual se defrontarão os grandes discípulos de Descartes para o qual imaginarão todas as soluções possíveis, que os arrastarão às mais variadas e aberrantes concepções filosóficas.

Absorve Descartes todo o ambiente filosófico esparso na época do Renascimento e canaliza-o em sentido bem definido — precisamente o do racionalismo. Naquela fase de profundíssima crise espiritual, busca a verdade elementar e julga encontrá-la na experiência interior, na análise do próprio pensamento. Como natural consequência, toda a elaboração filosófica posterior vai desenvolver-se em torno da experiência racional : compreender uma coisa será contemplá-la reduzida à clareza das verdades racionalmente evidentes. O que mais importa na filosofia cartesiana é o seu intuito de procurar a verdade que serve de ponto de apoio ao edifício do saber na análise do pensamento interior e as regras consequentes do *Discurso do Método* — princípios que formam as bases da concepção racionalista do Universo. O resto da elaboração metafísica de Descartes

tem apenas valor episódico e relativo. O seu recurso à análise da ideia de Deus a fim de concluir pela sua existência não é válido após a refutação feita por São Tomás do argumento ontológico. Muito menos o será portanto a sua aceitação do mundo exterior das coisas amparado na veracidade desse Deus que assim deduziu. A Filosofia antiga e a Filosofia medieval punham como dado inicial a relação primeira entre o sujeito que conhece e a coisa conhecida, isto é o momento luminoso em que o espírito capta a realidade exterior. Pelo contrário, a Filosofia moderna concentra-se com Descartes na experiência interior, enraíza a verdade fundamental no pensamento puro, na pura subjectividade e prescinde da sua correlação com o mundo externo. Note-se que o próprio Descartes, e depois dele muitos outros filósofos, pretenderam sair dos limites da subjectividade para a objectividade ; mas é bem difícil evadir-se do cárcere da razão uma vez que se lhe outorgou o privilégio de realidade verdadeira e básica. Por isso a história desses esforços é, também a dos seus malogros : as sucessivas correntes racionalistas desembocarão, como veremos, na concepção filosófica chamada *idealismo,* que é o racionalismo elevado ao máximo grau. Idealismo é a teoria que nega a existência do mundo

exterior, das coisas reais, fora do sujeito que pensa e conhece: para ele a realidade é criação do pensamento e só existe na medida em que é conhecida.

Considera-se Descartes como uma das fontes do *espírito de clareza* que caracteriza a cultura da França. O *Discurso do Método* ofereceu ao homem moderno um novo acesso à Filosofia através de ideias claras, simples, intelectualmente fáceis de dominar. Por outro lado abriu-lhe a possibilidade dum universo e duma ciência que em si próprios se baseiem e por si próprios se expliquem, isto é, que não se vejam forçados a recorrer a outra realidade (Deus) para ser conhecidos. O facto de se lançar a esse duplo empreendimento pode-se considerar a grande aventura da Idade Moderna — e também o seu maior pecado e a origem do seu trágico epílogo.

4. O racionalismo continental: Malebranche, Espinosa, Leibniz

Ao dividir a realidade em duas substâncias — matéria e espírito —, radicalmente distintas e a conviverem juntas no homem, suscita Descartes um problema grave e de difícil solução conhecido pelo nome de *comunicação das substâncias*.

Parece indiscutível que no interior do homem a alma actua sobre o corpo e o corpo actua sobre a

alma. A uma iniciativa do meu espírito — o desejo de mover o braço, por exemplo —, responde o facto físico, material: o próprio movimento do braço. Um facto físico, como a pressão duma força na minha epiderme, produz um fenómeno psíquico: a sensação táctil, dolorosa que o meu espírito experimenta.

¿Como é isto possível? Pode compreender-se a acção de corpos sobre corpos e de almas sobre almas, já que são de natureza idêntica. Que um motivo material determine outro ou que um espírito convença ou influencie outro, não oferece dificuldade. Se admitirmos a existência da forma e da matéria aristotélicas e supusermos a alma a forma e o corpo a matéria do homem, torna-se compreensível essa interacção de alma e corpo, visto tratar-se de dois princípios que por natureza própria são chamados a fundir-se e a actuar em conjunto. Mas se partirmos duma heterogeneidade radical entre corpo e alma, entre matéria e espírito, ¿como conceber essa interacção que a realidade parece mostrar-nos? Afigurar-se-ia mais lógico que as almas fossem insensíveis aos corpos e os corpos inacessíveis às almas, como acontece com os espíritos puros ou separados,

que atravessam as paredes sem que estas lhes sejam obstáculo.

A filosofia cartesiana renova assim um dos maiores problemas filosóficos de todos os tempos: o que poderíamos denominar mistério do conhecimento. Um ser que não possua conhecimento — por exemplo, uma pedra — vive fechado sobre si mesmo, sem que para ele existam outros seres, ou melhor, sem que estes entrem com ele em relação sujeito-objecto. Ao contrário, os seres dotados de conhecimento não se confinam em si próprios, antes possuem uma espécie de janelas para o exterior que são os seus poderes cognoscitivos: a realidade circundante é para eles luminosa, as coisas presentes aos seus sentidos não são meramente coisas mas objectos de conhecimento, quer dizer são captados cognoscitivamente pelo espírito do sujeito que conhece. Note-se: nesta apropriação cognoscitiva, o sujeito não apreende fisicamente o objecto; o objecto, ao ser conhecido, não se altera, nem o poder cognoscitivo se exterioriza em relação ao espírito. Como é então possível que um objecto exterior ao espírito, e material, se adapte ao espírito no acto do conhecimento? — Todos os sistemas filosóficos anteriores procuraram

sem descanso uma solução para este problema: Aristóteles, por exemplo, imaginou duas teorias complementares para explicar tão misteriosa relação — quanto ao objecto, a teoria da forma e da matéria; quanto ao sujeito cognoscente, a doutrina da abstracção intelectual. Mas a teoria das duas substâncias de Descartes, que corta todos os vínculos ou relações metafísicas entre alma e corpo, volta a pôr com toda a crueza o problema do conhecimento, isto é, da acção da matéria sobre o espírito, e o problema inverso, isto é, da acção do espírito sobre a matéria. Este problema que no cartesianismo se chama «problema da comunicação das substâncias» obcecará como dissemos os grandes filósofos do século XVII e conduzi-los-á, através de variadas soluções, às mais diversas concepções metafísicas.

O próprio Descartes tinha posto a si próprio o problema resultante do seu princípio das duas substâncias, mas deu-lhe uma solução totalmente ilógica e um tanto infantil, bastante em desacordo com o seu propósito de afirmar apenas o que fosse claro e distinto. Admitia, com efeito, a teoria dos *espíritos animais,* vinda da Filosofia antiga e da Escolástica. Os *espíritos animais* são uma espécie de *pneuma* ou sopro vital que corre ao longo do corpo

e o vivifica. Segundo Descartes, tais espíritos atingem a glândula pineal, no cérebro, e movem uma espécie de badalo que nela existe, graças ao qual comunicam movimento ao corpo. Além de cientìficamente falsa, esta solução é, do ponto de vista filosófico, contraditória com os seus próprios princípios. Consiste em invocar uma realidade intermédia — o *pneuma* vital — que é espiritual como princípio vivificador e material na medida em que se torna motor do organismo. Consiste portanto em abolir o dualismo radical das substâncias para admitir uma terceira, mediadora.

O primeiro que defrontou o problema em termos adequados foi Nicolas de Malebranche, um padre francês adepto do cartesianismo. Aceite a essencial heterogeneidade das substâncias, logo afirma a impossibilidade duma acção recíproca. O corpo extenso, apenas capaz de acção mecânica, não pode originar sensações na alma inextensa. Como explicar pois, a interacção sincrónica das duas substâncias, que é um facto dado pela experiência? O que acontece — responde Malebranche — é não serem as coisas deste mundo, almas ou corpos, que actuam, mas Deus, único autor de todo o movimento, sujeito único de causalidade e actuação. Deus põe de acordo — sin-

croniza — as duas substâncias: produz na alma sensações *na ocasião* em que se verificam os fenómenos materiais e produz no corpo movimentos *na ocasião* em que se verificam as iniciativas da alma. Daí o nome de *ocasionalismo* porque é conhecida esta teoria. Para Malebranche, as nossas ideias não são produzidas pelas coisas exteriores mas por iluminação divina *na ocasião* em que os movimentos exteriores se efectuam. O conhecimento do homem é, no fim de contas, visão das coisas em Deus.

Mas, se as criaturas e os fenómenos deste mundo não são mais do que ensejos para a acção divina, imediatamente se deduz que não actuam nem no campo espiritual nem no físico e deixam de ter o carácter de substâncias: na realidade, nenhuma substância existirá senão Deus e as criaturas serão apenas reflexos da divina acção. Malebranche, que era um verdadeiro crente, não formulou tal consequência — incompatível, pelo seu sentido panteístico, com a sua fé. Mas formulou-a o segundo dos grandes filósofos do cartesianismo: Espinosa.

Espinosa era um judeu de origem espanhola cujos pais, expulsos, se haviam refugiado e fixado na Holanda. (Habitualmente escrevem o seu nome

com ortografia germanizada — Spinoza — mas de facto é Espinosa, apelido castelhano de origem segoviana). Teve como intenção levar o cartesianismo até às derradeiras consequências e, para isso, agarrou-se a uma dedução racional estrita. Intitulou a sua obra-mestra *Ethica ordine geometrico demonstrata* («Ética Exposta segundo o Modo Geométrico»). O tema excede largamente o título de *Ética,* ao abarcar toda uma concepção filosófica, mas encerra o desejo de criar um sistema absolutamente racional, de rigor e precisão matemáticos.

Espinosa afirmou, pois, a consequência que Malebranche — talvez impedido pela fé — não se tinha atrevido a formular: se não há interacção possível entre as substâncias e só Deus actua, as criaturas serão apenas manifestações (acidentes) duma única substância eterna, infinita, auto-explicativa, que é Deus. Um Deus que se identifica com a natureza e a cuja substância todas as coisas (nós, entre elas) pertencem. Esta afirmação encerra precisamente o panteísmo, teoria que resume todo o ser no Um e Tudo que é Deus. Para chegar a essa conclusão apoia-se também Espinosa na definição cartesiana de substância: *quod in se est, et per se concipitur* (o que é em si e se concebe por si); tradicionalmente,

definia-se substância como *o que é em si,* por oposição a acidente — *o que é noutro* — (por exemplo, uma cor). Descartes acrescenta-lhe « e se concebe por si », porque o seu racionalismo exigia que as realidades básicas a que todas as coisas se reduzem fossem sustentadas por si mesmas, contivessem a sua própria causa e explicação. Espinosa, entretanto, prossegue : o que se explica por si há-de ser apenas uma substância na qual se resolvam todas as outras, que as sustenta e lhes sirva de unidade suprema : a natureza ou o Universo, algo que constituirá uma unidade, objecto único de casualidade e actividade de que as coisas são simples manifestações. Se nos acontecer ver um mundo de coisas diferentes, a comportar-se cada uma de seu modo e segundo aparente acaso, é porque as vemos a nível rasteiro ; mas se, por amor da inteligência a Deus *(amor Dei intellectualis),* nos elevamos a mais alta contemplação, veremos o Universo *sub specie aeternitatis,* como unidade, auto-explicativa em si, perfeita no seu ser, necessária na sua acção. A esta unidade suprema ou Universo atribui Espinosa o carácter de divindade, um tanto arbitràriamente, porque admitir uma unidade total equivale a concebê-la como Deus (panteísmo) ou como Universo causa de si próprio (universalismo ateu).

A concepção de Espinosa provocou, como era de esperar, viva repulsa numa sociedade ainda fortemente cristã nas suas classes cultas, que o acusaram de resvalar para o franco ateísmo. Manteve, contudo, perante todas as oposições, tenaz independência de pensamento e até rejeitou as cátedras que lhe ofereceram e que lhe imporiam a submissão às ideias geralmente aceites. Em consequência disto, viveu sempre na maior pobreza, num pequeno quarto situado sobre uma taberna, junto ao porto da Haia. Exercia ali o ofício de lapidador de cristais, que lhe dava o suficiente para sustentar-se e lhe deixava tempo para dedicar-se à Filosofia.

Teve curioso sabor a visita feita a Espinosa, que apenas conhecia de relações epistolares, pelo terceiro grande filósofo do racionalismo cartesiano — Wilhelm Leibniz. Era este, pelo contrário, uma das mais brilhantes figuras da Europa do século XVII : espírito universal — notável cientista e matemático —, foi também um dos mais activos diplomatas europeus e grande impulsionador de instituições científicas. Imagine-se a estranheza de Leibniz, obrigado a conduzir a sua equipagem de grande senhor até ao

recanto sórdido dum porto holandês para conhecer o outro filósofo importante da sua época e a surpresa dos marinheiros e carregadores daquela taberna quando viram o magnate sair do seu carro e perguntar pelo estranho habitante do botequim vizinho.

Leibniz apresenta solução diferente das de Malebranche e Espinosa quanto ao problema da comunicação das substâncias. Aliás, a única solução possível a partir da tese da dualidade das substâncias. Sirvamo-nos dum exemplo utilizado pelo próprio Leibniz : imaginemos dois relógios que, perfeitamente sincronizados, marquem sempre a hora igual. ¿ Como se explica isto ? Pode-se sugerir, em primeiro lugar, que um deles influencie o outro por qualquer mecanismo interior — um comum eixo intermédio — e o obrigue a sujeitar-se à sua cadência. Tal era a solução cartesiana, a valer-se do pressuposto da heterogeneidade das substâncias. Pode sustentar-se também que um relojoeiro se ocupe constantemente em rectificar e manter o sincronismo. Malebranche defendia esta solução. Ou ainda, como terceira resposta, — a de Espinosa — que ambos os relógios não passem de mostradores de um único relógio, de modo que não há afinal senão um andamento. Mas pode, por último, conceber-se que os relógios, se forem real-

mente autónomos, estejam construídos com tanta perfeição — como feitos por Deus — que, sincronizados desde o princípio dos tempos, marchem em uníssono durante toda a sua existência. É Leibniz quem advoga esta teoria que tem por nome *harmonia preestabelecida.*

Leibniz reage sobretudo em nome da individualidade dos seres vivos contra o monismo de Espinosa para quem os indivíduos eram um defeito do nosso conhecimento, que desapareceria, para uma visão adequada, no seio da infinita substância de Deus. Para Leibniz, a realidade compõe-se dum número incalculável de substâncias individuais, qualitativamente diversas : substâncias que não podem reduzir-se a átomos materiais qualitativamente iguais, apenas dependentes de leis matemáticas. Pelo contrário, todas as coisas da natureza são diferentes entre si e no fundo delas existe uma alma : o vivo, o activo, não se explica pelo morto e o passivo, como pretendia o atomismo materialista ; é o inerte que se explica pelo vivo. As substâncias espirituais, activas, subjacentes a todas as coisas — espécie de átomos de força e de qualidade — é o que Leibniz apelida *mónades* (de *monos,* um : unidades). Cada alma dum ser vivo é uma mónade e as coisas materiais

são agregados de mónades, princípios vivos e activos aos quais tudo se reduz.

As substâncias irredutíveis ou mónades não se relacionam porém umas com as outras, nem actuam entre si : são radicalmente hetegogéneas e, como tal, impenetráveis ; a sua acção é imanente, não sai para o exterior ; ignoram-se umas às outras. ¿ Donde, então, a sua harmonia e causalidade mútua, donde a sincronização dos seus movimentos ? Responde-nos Leibniz com a teoria da harmonia preestabelecida : as mónades realizam individualmente o processo geral do Mundo : cada uma delas leva escrita em si a história do Universo. A sua consonância aparente procede, em cada uma, da perfeita realização do próprio dinamismo que a põe em harmonia com as restantes.

A teoria de Leibniz constitui, como é óbvio, aplicação diversa do princípio geral racionalista inspirador de todos os filósofos a partir de Descartes : nada é nem acontece no Universo de modo irracional, imprevisível, arbitrário ; quanto existe e sucede é o desenrolar racional de qualquer coisa necessária em si mesma ; o passado, o presente e o futuro nada real significam, apenas maneiras nossas de ver as coisas. Ùnicamente ocorre aquilo que tinha de

ocorrer — não mediante a imposição dos deuses, a fatalidade em que acreditavam os povos orientais, mas segundo uma exigência racional. De acordo com isto, aspira Leibniz a construir uma *ciência universal* detentora do sistema total de verdades, tanto quanto o Universo é detentor do sistema total dos seres. Distingue o que intitula *vérités de raison* e *vérités de fait* (verdades de razão e verdades de facto). As primeiras são as que se impõem à nossa inteligência como necessárias ; as segundas, as que chamamos contingentes. Leibniz considera que as verdades de facto se limitam às de razão na mente divina, que vê tudo como necessário. Não se trata aqui da afirmação da eternidade de Deus, que conhece todo o presente e para quem o futuro não tem mistérios — pois essa afirmação não exclui que Deus veja o necessário como necessário e o contingente, livre ou casual como contingente livre ou casual —, mas sim do princípio da redução última e real de todas as coisas a um acontecer racional e necessário. Para ele cristão, a inteligência divina significa o mesmo que a « inteligência potenciada » — senhora da ciência universal — significava para Laplace :

No entanto, o facto de ser crente põe a Leibniz uma nova dificuldade : se o Mundo foi concebido por

Deus desde as origens no seu ser necessário e se Ele imprimiu a História nas mónades como melodia num disco de gramofone, ¿ como pode admitir-se a existência do mal no Mundo — pecado, dor, miséria — sem menosprezo da perfeição e da bondade divinas ? Leibniz responde a esta dificuldade por meio duma teoria que se chamou do *optimismo universal*. Diz ela ser o mundo em que vivemos o melhor dos mundos possíveis (teòricamente possíveis), e por isso Deus o preferiu. Há realmente qualquer coisa que se pode considerar mal, mas é apenas o necessário fundo para que o bem se destaque melhor ; é o mal mínimo, para tornar possível o ser e o dinamismo do maior bem imaginável.

Malebranche, Espinosa e Leibniz partem, como vimos, dos mesmos princípios gerais do cartesianismo : a dualidade das substâncias, as ideias claras e distintas, o racionalismo. Todos eles representam indubitàvelmente espíritos diversos : um padre francês católico, um livre-pensador judeu, um homem de Estado alemão. E chegam, por caminhos bem divergentes, às mais heterogéneas concepções filosóficas : o ocasionalismo, o panteísmo, o pluralismo animista.

O racionalismo, que começou em Descartes por ideias simples e claras, originou seguidamente uma

floração de sistemas metafísicos cheios de complicadas realidades e princípios — as ocasiões da actuação divina, a unidade panteísta, as mónades — que constrangem ainda mais a imaginação do que as formas e enteléquias da Filosofia aristotélica e escolástica. Impõe-se, como aliás em muitas outras épocas da História, a acção saneadora do empirismo céptico para descarregar o ambiente e preparar um impulso novo e vigoroso do pensamento. Tal será a missão do empirismo inglês que por essa altura inicia a sua obra crítica e destruidora. Em todo o caso, no Continente o racionalismo sistemático — dentro da concepção leibniziana — prolonga-se durante o século XVIII, especialmente na Alemanha, através dum notável discípulo de Leibniz, Christian Wolff, cuja influência atinge a época de Kant — grande centro da filosofia moderna no qual confluem racionalismo continental e empirismo inglês.

5. O empirismo inglês

NÃO SEM MOTIVO DEU-SE O NOME de *racionalismo dogmático* ao racionalismo continental que vai de Descartes a Leibniz. Esses filósofos partem da razão e aceitam-na como se se tratasse dum dogma. Descartes analisa os conhecimentos já elaborados para descobrir no meio deles a verdade e o princípio da sua construção filosófica ; do estudo de outra ideia deduz a existência de Deus e o

mundo exterior : à luz da claridade e da distinção das ideias, constrói com os seus sucessores a teoria das duas substâncias. Mas o que nunca importou a estes filósofos foi saber o que é a razão pròpriamente dita e qual o seu funcionamento, ou seja o modo como elaborar as ideias. E isso é exactamente o que interessa os filósofos de outra corrente do pensamento, aparecida em Inglaterra durante a vida de Leibniz (segunda metade do século XVII — o *empirismo inglês.*)

Não deixam por isso os empiristas ingleses de observar a mentalidade racionalista generalizada na Filosofia moderna. Também eles pretendem encontrar a verdade numa análise da razão e supõem que a realidade possui estrutura racional. Mas não se aplicam a analisar as ideias já elaboradas que a razão detém ; examinam a maneira como a razão elabora o seu conteúdo e quais os elementos primários de que parte. A razão não é para eles depósito de ideias e princípios — princípios também da realidade — antes máquina cuja estrutura deve conhecer-se a fim de se conhecer a génese do real.

O primeiro filósofo de categoria dentro desta corrente é John Locke. Locke, tal como Descartes, satura-se do ensino complexíssimo e dogmático de

Oxford e busca a singeleza e a claridade duma verdade imediata e de um método garantido, capaz de sanear e desanuviar aquele ambiente. É típica do povo britânico a paixão pelas coisas concretas, práticas e eficazes, cujo reverso é uma fobia espontânea por toda a espécie de abstracções, princípios ou fórmulas que se afastem da realidade viva e actuante. Não será por isso a Inglaterra país de grandes filósofos nem de grandes reformadores, antes de políticos, economistas e militares. Sob certo ângulo, herdou o génio organizador do Império Romano, mestre na integração pacífica de povos, senhor duma tradição de continuidade política e de eficiência na administração e na justiça. Tais características reflectem-se na filosofia empirista, pura criação britânica, e inspiram desde o início o pensamento de Locke.

Começa este por desconfiar do método adoptado por Descartes, que consiste em analisar as operações do pensamento para nelas apreender a realidade imediata e indubitável. O método cartesiano subentendia implìcitamente a existência no espírito de ideias inatas (isto é que nascem com o próprio espírito), ideias não originadas pela experiência sensível, como as teorias matemáticas, a noção de Deus, etc. Demonstra Locke no começo da sua obra não

possuir o espírito ideias inatas, pois aparece no mundo como um papel branco em que nada está escrito. Tudo procede da experiência, dos dados sensíveis, primeiros que adquire o espírito da criança. Recorda a este propósito uma conhecida sentença que os escolásticos aristotélicos (tomistas) empregavam contra os platónicos: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada está na inteligência que não tenha estado antes nos sentidos). Como já se disse, supunha Platão serem as ideias universais possuídas pela alma dum modo inato, porque as haveria contemplado numa existência anterior e pode recordá-las na existência actual. Contra isto, sustentavam os aristotélicos que as ideias se deduzem por abstracção a partir do conhecimento sensível das coisas singulares. Usaram pois o aforismo que agora invocam os empiristas, mas em sentido completamente diferente do que estes lhe dão. Ao enunciá-lo, pretendem os empiristas não que a ideia seja distinta da sensação e necessite para ser criada da prévia existência desta, mas que a ideia é simples conjunto de sensações e se forma pela combinação das mesmas. As sensações são para eles a única realidade do espírito e dão origem a todo o conhecimento. Designa Locke com o nome genérico de ideia qualquer acto ou resultante psíquica — isto é, do espírito — tanto a que nós chamamos sensação como a que chamamos percepção ou imagem, recordação ou ideia pròpriamente dita. E divide as ideias em « ideias simples » e « ideias compostas ». As primeiras são as sensações, para ele únicos dados originários e verdadeiramente reais que o nosso espírito possui. Outro empirista famoso — Condillac — comparava a situação inicial do espírito à de uma estátua que apenas tivesse a faculdade de experimentar sensações e de pronunciar palavras. Se aproximarmos dessa estátua uma rosa, a estátua dirá : « sou perfume de rosa » ; ao ouvir soar uma trombeta dirá : « sou toque de trombeta ». Quer dizer : antes de experimentar sensações, o espírito nada é ; quando experimenta uma, pode definir-se a si mesmo como essa única sensação, pois nada mais tem em si. Depois, graças à memória, possuirá várias sensações ao mesmo tempo e aprenderá a distingui-las entre si e a distinguir-se delas. Enfim, graças a uma actividade associativa de sensações, forjará as « ideias compostas ». As « ideias compostas » são meras combinações de ideias simples, construídas no nosso espírito por mecanismos que nele próprio residem.

Assim, para Locke, reduz-se a Filosofia a uma análise do espírito e do seu funcionamento. Obediente ao supremo postulado racionalista, extrai dessa análise do pensamento a realidade exterior. Divide para tanto as ideias em primárias e secundárias. Secundárias as que apenas impressionam um sentido : uma cor, por exemplo, que só pode ver-se ; ou um som, que só pode ouvir-se ; não se pode ver um som ou ouvir uma cor. Primárias as que se manifestam a vários sentidos : o movimento por exemplo, o contorno dos objectos, a sua extensão, que podem ver-se e também tocar-se. Para Locke são reais as qualidades primárias dos corpos, não as secundárias (cores, aromas, sabores, etc.), simples modos de reagir do nosso espírito.

São numerosas as consequências deste empirismo radical. Em primeiro lugar, quanto ao valor das ideias, reproduz uma teoria semelhante à que os medievais chamaram *nominalismo :* a natureza tem de ser conhecida pela experiência ; só existe o concreto e o sensível ; as ideias são elaborações mentais sobre o sensível e não correspondem à realidade. Não se quer dizer com isto que seja impossível um conhecimento exaustivo da natureza, como sugeria o racionalismo ; mas tal conhecimento tem de se adqui-

rir por experiência concreta, visto nem possuirmos ideias inatas nem representarem os nossos conceitos fundamento real e estável que nos permita derivar dele, por meio de dedução, uma verdadeira ciência.

Segunda consequência do sistema de Locke : a possibilidade que proclama de se estudar a vida do espírito pelo mesmo processo experimental e matemático que as ciências físicas usam para estudar a natureza. Se na mente nada há senão sensações que se agrupam, combinam ou dividem, à mercê dos hábitos ou mecanismos do espírito, poderá tratar-se a Psicologia do mesmo modo que a Física trata os átomos e as suas leis, a Astronomia os astros e os seus movimentos. Além disto, poderão os factos psíquicos ser quantificados e submeter-se a uma análise puramente matemática. Dimanou de Locke uma corrente psicológica chamada *associacionismo,* que pretende estudar a Psicologia por processos físico-matemáticos, como ciência igual às outras : a psicologia experimental.

A terceira consequência do empirismo é de ordem política. Considera-se Locke o pai do liberalismo democrático. Se as ideias gerais são meras criações do espírito — de cada espírito autónomo — e não tem realidade nem validade objectivas, a ninguém

podem ser impostas ; não devem erigir-se, portanto, em normas ou princípios do governo do Estado. A função do Estado será apenas de coordenar e defender as liberdades individuais, e as superiores orientações que hão-de guiar os governantes procederão da vontade da maioria, empìricamente consultada por sufrágio universal.

Maiores e mais surpreendentes foram as consequências extraídas dos mesmos princípios pelo segundo grande filósofo empirista : o bispo anglicano George Berkeley. Berkeley é o primeiro a atingir a consequência natural da posição geral racionalista — o *idealismo*. Vejamos o que é o idealismo e como se chegou até ele.

Distinguira Locke as qualidades primárias das secundárias e concluíra que as primeiras, confirmadas por vários sentidos, são reais, enquanto as secundárias, privativas de cada ser, são meramente subjectivas. A cor, o som, o odor não existem senão em mim : são reacções do meu espírito. Berkeley aceita a última destas afirmações mas não vê razão para atribuir realidade exterior às qualidades primárias. O nosso espírito trata apenas com « ideias » (sensações e seus compostos) ; e nós imaginamos o

mundo ideal, mental, como representação de outro, exterior a nós próprios. Mas ninguém viu nunca esse mundo objectivo porque ninguém saiu nunca da sua mente. ¿ Como afirmar então o que jamais foi visto nem, por princípio, será possível ver ? Posso supor esse mundo exterior à minha mente — diz Berkeley — como me aprouver ; assemelhar-se-á sempre ao « mentir das estrelas » pois que nem eu, nem ninguém, transporá os limites do conhecimento para o poder comprovar. Para Berkeley, a consequência é o idealismo absoluto, que consiste em negar a existência duma realidade exterior à mente ou, como diz, em que o ser das coisas consista em serem perceptíveis *(esse est percipi)*. As coisas existem na medida em que as experimento ; quando deixo de as experimentar deixam de existir, porque o ser não resulta para elas senão da minha percepção.

O idealismo berkeleyano é conhecido em Filosofia pelo nome de *idealismo psicológico*. Enquanto os empiristas partem da análise do espírito individual, concreto, Berkeley conclui que o ser das coisas é criação do seu próprio espírito individual, que só ele (Berkeley) existe e todo o resto só existe quando compreendido pelo seu espírito. Encontramos mais adiante outra espécie de idealismo — o idealismo

lógico, que assentará na realidade criação do espírito, mas do espírito humano em geral ou razão, da qual todos os homens participam.

Há, todavia, outro aspecto da análise demolidora dos empiristas britânicos : pertence ao filósofo escocês David Hume. Locke extraíra do seu exame haver só uma classe de dados sensíveis com fundamento na realidade. Berkeley acrescenta-lhe mais um ponto, ao negar a objectividade a todo o conhecimento : ùnicamente existem o espírito individual como sujeito ou substância dos fenómenos psíquicos e os ditos fenómenos psíquicos causados ou produzidos pelo espírito. Pois Hume vai mais longe ainda : se, como dizia Locke, apenas é de admitir a experiência sensível, tem de se convir que ninguém nunca viu o que chamamos *substância* nem o que designamos por *causalidade,* nem disso obteve a mais pequena espécie de percepção sensível. A mesa na minha frente torna-se-me conhecida por uma impressão visual de cor cinzenta ; por outra, táctil, de suavidade ; por outra, olfactiva, de madeira fresca, etc. Eu não sei mais que isto, mas suponho que se trata de acidentes de um sujeito comum (ou substância) que é *esta mesa,* algo que imagino idêntico e permanente, embora a cor varie se for pintada ou o tacto se altere

ou o odor desapareça. Não vi, contudo, a substância *mesa,* nem posso vê-la porque os meus sentidos limitam-se a revelar-me as causalidades sensíveis. ¿ Então, porque admitir como real o que não vi ? Outro tanto sucede à causalidade. Sinto, por exemplo, que está calor. E noto e verifico que um objecto metálico — como o carril — se dilata quando isto sucede. Afirmo que « o calor é causa dessa dilatação » ou que « essa dilatação resultou do calor ». Mas não vi a causalidade pròpriamente dita, nem ninguém a viu. Para ser exacto no meu testemunho, apenas me será possível dizer que a um aumento de temperatura sucedeu uma dilatação no corpo, mas não me é lícito subentender esse nexo de causalidade, do qual, por experiência, nada sei. ¿ Para quê dar-lhe então honras de realidade ?

Segundo Hume, quer a ideia de substância, quer a de causalidade, carecem de fundamento real. A consequência é evidente ; Berkeley excedeu-se ao admitir que eu sou uma substância relativamente aos factos ou fenómenos psíquicos e que tais fenómenos provêm do meu espírito, isto é, encontram em mim a sua causa. Rigorosamente só pode aceitar-se a existência dos ditos fenómenos (*fenómeno* provém do verbo grego *faino, aparecer,* ou seja, o que aparece).

O eu e a realidade reduzem-se, nas mãos do empirismo, a simples sucessão de fenómenos ; de factos psíquicos e combinações de factos psíquicos. A conclusão de Hume ultrapassa pois o cepticismo absoluto e atinge os limites do niilismo.

O empirismo inglês obedece aos postulados do racionalismo cartesiano, mas numa perspectiva diferente : critica dura e progressivamente as elaborações metafísicas do racionalismo continental. Apesar de essencialmente destrutivo, exerceu — como qualquer cepticismo — concreta missão na História : aguçar e depurar a corrente ideológica vigente e tornar assim possível — e necessário — um sistema profundo e coerente que dê resposta adequada e compreensiva às objecções internas. Veremos dentro em breve qual será esse sistema.

6. O «Século das Luzes» e a Revolução Francesa

DURANTE OS SÉCULOS XVI E XVII, o espírito do racionalismo e duma forma geral, da nova filosofia, mantém-se confinado em limitados meios filosóficos e universitários. No seu conjunto, a sociedade e o regime político dos povos permanecem semelhantes ao que haviam sido através da Idade Média. O espírito religioso conserva-se vivo em todas as classes sociais e, embora o protestan-

tismo origine cisões entre os cristãos e as guerras de religião assolem a Europa, predomina autêntica religiosidade até mesmo no meio dos próprios protestantes que não podem sequer imaginar as consequências da heresia. Vigora em toda a parte a sociedade hierarquizada e a monarquia por direito divino.

No século XVIII o espírito de secularização, de suficiência racional e de cepticismo invade a sociedade, não tanto nas suas classes médias e populares, mais adstritas à fé e ao antigo regime, mas na sua camada aristocrática.

A corte esplendorosa de Luís XV, sobretudo, deixa que penetrem nos salões da sua alta sociedade os ideais do racionalismo e o espírito de emancipação. Em torno das damas ilustres e dos magnates cultos forma-se um ambiente filosófico cuja principal tarefa consiste em demolir os princípios e fundamentos teóricos em que a Monarquia assenta ainda. Desse ambiente frequentado não só pelos aristocratas como pelos homens de letras, a magistratura, a classe médica rica e uns tantos « clérigos ilustrados » brota um movimento que figura na História sob o nome de *iluminismo* ou *ilustração*. No aspecto intelectual, trata-se dum movimento essencialmente superficial e, como aliás todo o século chamado « das luzes », não tem verdadeira importância filosófica mas sim política e histórica, visto marcar a irrupção das ideias e dos anseios racionalistas na sociedade. Daí decorrerão graves consequências.

A designação de iluminismo procede do ideal implícito no movimento — « iluminar » todos os sectores da realidade para obrigar o homem a guiar-se ùnicamente pela razão e assim promover o progresso. Segundo a concepção implícita na « ilustração », o homem viveu até aí prisioneiro de crenças irracionais e de noções supersticiosas e obscuras baseadas na autoridade e no hábito ; mas agora chega o momento em que a razão se compenetra do seu papel de dirigente dos destinos humanos. Vai eliminar os antigos ídolos da ignorância e esclarecer toda a realidade até que esta surja ao homem sem mistério nem artifício irracional : clara e evidente como um teorema de matemática.

A tão vasta obra de *iluminação* racional se aplicam as vedetas da *Ilustração :* a « *Enciclopédia ou Dicionário Racional das Ciências, Artes e Ofícios* ». Nela colaboram as primeiras estrelas do firmamento das « luzes » : Denis Diderot, Jean d'Alembert e, até, Voltaire e Rousseau. A Enciclopédia, justamente

famosa na altura, não passa hoje de obra arcaica e ultrapassada que ninguém já consulta ; mas, além de constituir o expoente daquele movimento, teve a simbólica importância de ser o primeiro livro do chamado espírito cientista, oriundo do racionalismo. Segundo a maneira cientista de pensar, aquilo que designamos por conhecimento religioso e filosofia metafísica são apenas explicações imaginárias, forjadas pelo homem para aqueles sectores da realidade onde não chegou ainda o conhecimento científico, puramente racional — sectores que o progresso da ciência reduz paulatinamente até os anular e denunciar assim a falsidade e a esterilidade de tais pseudo-ciências. Um filósofo posterior — Auguste Comte —, numa lúcida captação da tese implícita na *Ilustração* e no cientismo, supôs a humanidade a atravessar três diferentes fases durante a sua evolução ; o estado religioso, o metafísico e o positivo ou científico. Segundo ele, o homem, de começo, ignora tudo e teme a natureza que o rodeia, pois a julga movida por seres ocultos e forças sobrenaturais ; explica a realidade pelo poder dos deuses e dos espíritos superiores. Mais adiante, a razão aperfeiçoa esta visão das coisas e a pluralidade de deuses (politeísmo feiticista) converte-se no Deus único (monoteísmo), o qual vai perdendo as características divinas e sobrenaturais para se transformar num princípio metafísico. Tal é a transição do estado religioso ao metafísico realizada pela humanidade em tempos já remotos, embora històricamente a aparição dum novo estado não anule a sobrevivência da concepção — neste caso : das religiões — superada. Depois, a evolução do progresso racional convida a olhar os obscuros princípios metafísicos como algo irreal e desnecessário : basta o conhecimento concreto, científico — baseado na observação dos factos e na dedução matemática — para penetrar o Universo, o qual, se realmente não nos é por inteiro conhecido, pode vir a sê-lo num teórico futuro. Eis o estado racional ou positivo « definitivo » da humanidade. A razão toma consciência do seu poder. O desconhecido metamorfoseia-se de mistério em problema : *o mistério* — o supra-racional ou apenas mítico — desaparece para se conceber como mero *problema* ou seja como algo resolúvel logo que possuirmos todos os dados.

A posição pessoal dos enciclopedistas, coerentes com a citada concepção, era simplesmente crítica : desdém altivo pelas crenças efémeras do vulgo ignorante e passividade expectante do « iniciado » a aguardar a evolução conhecida e inevitável. O enciclo-

pedista puro não se comportava como revolucionário no meio em que vivia ; a sua posição ante as crenças, as velhas teorias e instituições era apenas crítica e depreciativa. A sua posição assemelhava-se à dos antigos góticos que consideravam as crenças religiosas puras visões elementares — representações populares duma verdade mais profunda : a concepção racional do Universo.

Acontece porém que no próprio seio da *Ilustração* surge uma voz que, embora participe do espírito geral do movimento, é dissidente quanto à sua filosofia da História e, portanto, quanto à posição do homem em relação a ela. É a voz de Jean-Jacques Rousseau. Em 1749, a Academia de Dijon propõe o seguinte tema para um concurso de trabalhos : « ¿ Terá o progresso das ciências e das artes (ou seja, a civilização) contribuído para o aperfeiçoamento moral do homem ? ». Todos os enciclopedistas e letrados responderiam a esta pergunta pela afirmativa : a civilização liberta o homem das sombras da ignorância e do mito e aproxima-o do ideal da omnisciência. Rousseau, porém, surpreende com uma resposta negativa os contemporâneos. Segundo ele, o homem nasce bom e é a sociedade — a sociedade existente, baseada em crenças e tradições absurdas —

que o torna mau, desconfiado, simulador, injusto. Para Rousseau, o advento da era racional da humanidade não resultará da sua marcha normal, do lento mas necessário abandono dos *ídolos* (as velhas crenças), porque a irracionalidade, com seus efeitos culturais e sociais, não é apenas uma fase primitiva que se transformará em *ilustração,* é, sim, a causa do mal, a origem da corrupção do homem, que é naturalmente bom. As instituições, as leis, toda a engrenagem social nascida à sombra dos ídolos, não só prejudicam o homem como perpetuam o mal num ambiente definitivamente viciado. É necessário, portanto, destruir essa sociedade para, sobre as ruínas, edificar a nova *sociedade racional,* em que o homem, livre das influências sociais e submetido apenas a um mínimo de poder, recupere o máximo de liberdade e, com ela, a sua espontânea inocência. Surge então o espírito *revolucionário,* em contraste com o plácido espírito enciclopedista que simplesmente esperava a evolução.

A consequência de tão largo movimento de secularização e racionalismo, estimulado no final por esta ideologia revolucionária, foi o acontecimento histórico conhecido pelo nome de « Revolução Francesa ». De começo, ùnicamente motim popular contra

um abandono e um mau governo circunstanciais; mas como o ambiente estava intelectualmente minado nas classes superiores em que a Monarquia devia apoiar-se, terminou em sublevação contra a própria Monarquia e tudo o que o antigo regime representava. Quando em 1793 rolou a cabeça de Luís XVI cortada pela guilhotina, caiu um sistema político que afundava raízes e prestígio nos mais remotos tempos da Idade Média; e começou para todos os povos um sistema de subversão total. A revolta parisiense, durante a qual a plebe amotinada adorou na Catedral a deusa-Razão, representaria na História e na vida dos homens mudança apenas comparável à da entrada dos Bárbaros em Roma, isto é, ao crepúsculo do mundo antigo.

O novo sistema político derivado da Revolução Francesa, ràpidamente estendido a todos os países, condensará, através dos seus períodos sucessivos, o conjunto das ideias que examinámos desde os alvores do racionalismo, sobretudo em Locke e em Rousseau e que será chamado liberal ou democrático. Significará, antes de nada, a inteira negação das instituições políticas e sociais que a vida dos povos formara numa trajectória de séculos (grémios, classes, municípios autónomos, etc.). Isto por

três razões: primeira, na versão de Rousseau, porque tais instituições, ao enquadrar o homem e ao condicionar-lhe a liberdade, o vitimam — são a *sociedade histórica,* causa da sua perversão; segunda, na versão de Locke, porque se fundam em princípios religiosos e morais provindos da intimidade e da ficção de cada mente e não podem impor-se à colectividade; terceira, segundo pretende o pendor geral do racionalismo, por que *não são racionais.*

Destruídas as instituições históricas intermediárias entre o poder do Estado e os indivíduos, só ficarão frente a frente o indivíduo e o Estado; e este reduzir-se-á à função meramente negativa e jurídica: salvaguarda das liberdades individuais, coordenação de direitos. O que também corresponde ao conceito rousseauísta do homem naturalmente inocente e que tanto melhor actuará quanto mais se aproxime duma espontaneidade sem influências. No que se refere ao poder do *Estado-gendarme,* declara o sistema liberal que não tem origem em Deus ou numa lei superior ao homem, mas num *pacto* entre os indivíduos, portanto na sua vontade. A concentrização deste poder e da sua actividade na função mínima que lhe compete dependerão da opinião pública matemàticamente expressa pelo sufrágio uni-

versal. Isto corresponde à teoria de Locke, que não admitia outra realidade senão os indivíduos e definia as *ideias compostas* como somatórios das sensações que existem na razão individual. Enfim, o conjunto de instituições políticas e de órgãos jurídicos do Estado deverá estabelecer-se numa *constituição política* exclusivamente deduzida de critérios racionais. Cada país entrará assim, abandonados os velhos ídolos e as instituições irracionais, pela estrada do progresso, no reino da razão. Esta utopia da vida humana totalmente organizada pela razão é o produto normal da concepção filosófica do racionalismo.

Com a instauração do regime democrático ou liberal consuma-se pois na vida política a revolução secularizadora e racionalista que, desde o Renascimento, se elaborava no campo do pensamento filosófico.

O protestantismo no campo religioso, o cientismo no campo do estudo da natureza, o liberalismo no campo da política, são aplicações sucessivas do movimento de autonomia e de racionalização que

enquadrou a vida em moldes intelectuais ao longo do século XVIII.

Mas o iluminismo do « Século das Luzes », se o considerarmos dum ponto de vista filosófico, é um movimento débil e superficial. De facto, a segunda metade do século XVIII corresponde a uma fase de grave crise para a Filosofia. O empirismo fez a severa crítica do racionalismo cartesiano, mas a sua crítica desembocou num cepticismo levado às últimas consequências : o fenomenismo de Hume. Será necessário pôr de novo os problemas para descobrir a solução mais ampla e mais profunda que salve a concepção geral do racionalismo da demolição empirista e céptica. Será a tarefa de Emmanuel Kant em quem se conjugam o racionalismo continental e o empirismo britânico — as duas linhas dominantes do pensamento moderno.

7. Emmanuel Kant

KANT NASCEU EM CONISBERGA em 1724 e ensinou na Universidade local durante toda a segunda metade do século XVIII. E em Conisberga morreu em princípios do XIX, sem que a sua vida tivesse ultrapassado os reduzidos limites da sua pátria — a Prússia Oriental. Homem ordenado e sedentário, possuía mente profunda e infatigável, tìpicamente alemã. Em matéria filosófica

formou-se, como germânico, na escola de Leibniz e de Wolff ; mas conheceu depois o empirismo inglês, que lhe abriu os olhos para o chamado *problema crítico,* quer dizer, para o exame da origem e dos limites do conhecimento humano.

Assim participa das duas correntes : cartesiana e empirista. O racionalismo continental partiu de ideias necessárias (conteúdos pré-formados), que supunha existentes por si no pensamento humano e através das quais explicava a realidade universal. Os Ingleses, por seu lado, criticaram a existência dessas ideias e basearam-se numa análise da mente subjectiva (do sujeito individual) para tudo dissolver em meros fenómenos despojados de universalidade ou necessidade e incapazes de responder à realidade exterior. Kant não parte das *ideias em si* nem da *mente subjectiva,* mas da *existência objectiva da ciência,* elaborada mentalmente e contudo dotada de inegável validade universal. Dado que a ciência existe, ¿ como é possível em si mesma e na sua elaboração ? Posto desta maneira, o seu planeamento inclui e até ultrapassa os pontos de vista do cartesianismo e do empirismo. A concepção de Kant é um tanto complexa mas vamos tentar compreendê-la no seu esquema

fundamental, já que constitui o centro do pensamento moderno.

Todo o pensamento — o científico também — se reduz a juízos. E a lógica tradicional ordena-os em *juízos analíticos* e *juízos sintéticos.* Analíticos são aqueles cujo predicado é uma das notas da essência do sujeito em que estava compreendido. Por exemplo : o juízo « o triângulo tem três lados ». Desde que assente no princípio de que o triângulo é um polígono de três lados, esse juízo será *analítico,* isto é, o predicado deduz-se da análise do sujeito. Juízos assim, universais e necessários, posso eu emitir sem medo de errar e não preciso de provar a sua veracidade pela experimentação porque se tal não acontecesse, se o triângulo não tivesse três lados, não seria triângulo, já que assentei de princípio em chamar triângulo ao polígono de três lados. Devido a esta qualidade, apelida-os Kant de juízos *a priori,* ou seja, *anteriores* à experiência. *Sintéticos,* ao contrário, serão aqueles cujo predicado não pertence à essência do sujeito e não está compreendido nela. Por exemplo : o juízo « a Terra gira em volta do Sol ». Da essência *Terra,* não se deduz de modo algum que gire em volta do Sol. Mas não posso estar certo da veracidade destes juízos sem a provar pela

demonstração : emito-os e afirmo-os porque a experiência me autoriza a isso, ou seja — só *depois* da experiência ; daí chamar-lhes Kant juízos *a posteriori*.

O nosso saber (a ciência) não pode consistir apenas em juízos analíticos ou apenas em juízos sintéticos, nem sequer numa mistura de analíticos e sintéticos sem mais nada — afirma Kant. ¿ Porquê ? O saber científico reúne duas condições fundamentais : *necessidade* e *progressividade*. As leis científicas não são verificações de factos como os conhecimentos históricos, nem mesmo de factos vulgares, antes pretendem ter validade universal e realizar-se necessàriamente. Quando se diz em Física que « o calor dilata os corpos », não se pretende expressar apenas um fenómeno a que a natureza nos acostumou, mas também ligar ambas as realidades — calor e dilatação dos corpos — numa relação necessária e universal. A ciência é progressiva ; por seu intermédio adquirimos novo saber e, como uns conhecimentos geram os outros, a descoberta sucede à descoberta e a ciência tem percorrido vastos caminhos desde Arquimedes ou Galeno.

Todavia as duas características — necessidade e progressividade — não se encontram unidas, quer nos juízos analíticos, quer nos sintéticos. Os *analíticos*

são seguramente universais e necessários, porém segundo Kant, tais juízos são meras tautologias ou repetições : não fazem mais do que exprimir o que se achava já implícito no sujeito. Assim, posso afirmar com segurança (apriorìsticamente) que « o pentágono é um polígono » mas só porque o conceito de pentágono continha já o de polígono. Se a ciência compreendesse ùnicamente juízos analíticos — diz Kant — não passaria de contínua petição de princípio, de estéril repisar dos conceitos iniciais : algo incapaz de novidade e de progresso. Os juízos sintéticos, por sua vez, ao atribuir ao sujeito algo alheio à sua essência, facultam uma coisa nova mas carecem de universalidade e de necessidade. Que « os ácidos e as bases formam um sal » não é conhecimento que se deduza dos conceitos manuseados, mas sim da observação repetida cuja necessidade não sabemos como fundamentar. Os empiristas diriam tratar-se simplesmente da actuação normal da natureza. Se a ciência compreendesse ùnicamente juízos sintéticos seria, sim, saber útil e progressivo, mas destituído de universalidade e necessidade como mera informação de factos.

A ciência existe, sem dúvida alguma — diz ainda Kant ; não precisa de se demonstrar, basta mostrá-la.

Ei-la, com as suas leis que se cumprem universal e necessàriamente, com a aquisição constante de conhecimentos novos e eficazes, desde os tempos remotos até aos nossos dias. E se existe — o que não poderia dar-se só com juízos analíticos e sintéticos, segundo Kant, — tem forçosamente de compreender uma terceira espécie de juízos participantes da necessidade dos primeiros e da fecundidade dos segundos. A eles chama *juízos sintéticos a priori.* Poderia igualmente chamar-lhes *sintético-analíticos* ou *a posteriori-a priori,* mas prefere esta designação porque, graças à eufonia, mistura os dois modos de nomear os juízos.

Chegado a esta altura dum raciocínio considerado rigoroso e irrefutável, depara Kant o problema fundamental da sua filosofia : ¿ como são possíveis os *juízos sintéticos a priori ?* Quer dizer, embora os juízos usados pela ciência se insiram nesta classe, ¿ donde procederá a sua necessidade e universalidade assim como a sua faculdade de gerar nova ciência ? É esta a grande questão que Kant põe a si próprio na obra intitulada *Crítica da Razão Pura.*

Para lhe responder, começa por dividi-la em três perguntas relacionadas com os três grandes grupos em que as ciências clàssicamente se ordenavam : as ciências puras ou matemáticas (aritmética e geo-

metria), as físicas (ciências da natureza), e as metafísicas (cosmologia, psicologia e teodiceia). Formulam-se portanto desta maneira : ¿ como são possíveis os *juízos sintéticos a priori* na Matemática... na Física... na Metafísica ? E são tratadas separadamente com os títulos de « Estética transcendental », « Analítica transcendental » e « Dialéctica transcendental ».

Todos possuímos espontâneamente as noções de espaço e de tempo. Dizemos que uma coisa está em baixo ou em cima, à direita ou à esquerda, a maior ou menor distância de outra — tudo determinações especiais ; e dizemos ainda que um facto ocorreu antes ou depois, mais tarde ou mais cedo do que outro — tudo determinações temporais. As ciências puras ou matemáticas apoiam-se no espaço — geometria — e no tempo — aritmética (sucessão descontínua) —, ou, melhor ainda, estudam as realidades e prescindem das coisas que se numeram ou das que possuem tal ou tal figura ; quer dizer, consideram o número e a figura espacial em si. Mas embora todos aceitemos estas noções que fazem parte da nossa vida, ver-nos-íamos sèriamente comprometidos se alguém nos perguntasse o que é o espaço e o que é o tempo. Imaginemos que não

existem coisas : pensaremos então nos espaços siderais para além dos limites da criação, no que existia antes dela : podemos chamar a isso espaço, mas, na realidade, é o nada ; o espaço, sem as coisas que nele existem, nada é — dissolve-se-nos nas mãos. Suponhamos o tempo sem acontecimentos que nele se sucedam : é igualmente o nada.

Que são afinal o espaço e o tempo ? Responde Kant : o espaço e o tempo não se podem representar (imaginar) porque não são em si realidades mas ùnicamente formas da nossa sensibilidade ou faculdade de experimentar sensações. Para entender Kant é preciso compreender o que considera *forma,* pois é algo inteiramente diverso do que essa palavra significava para Aristóteles e São Tomás. *Forma* opõe-se — para Kant — a *conteúdo.* Dizemos, por exemplo, ser a água um conteúdo porque adopta a forma do recipiente onde é introduzida. A forma, por sua vez, pertence ao recipiente : em si mesmo, vazio, nada é ; mas se se lhe introduzir seja o que for, adoptará o seu contorno ou figura. Este é o sentido de *forma* em Kant. Significa, portanto, que o espaço e o tempo não existem fora do sujeito cognoscente : são *formas* da faculdade de conhecer, de recolher sensações. As nossas sensações ordenam-se espacial

e temporalmente por serem essas as formas da sensibilidade ; e só assim se tornam objecto de conhecimento. O exterior a mim, *a coisa em si,* é, segundo Kant, incognoscível como tal. O mundo exterior rodeia o sujeito do que o filósofo chama *um caos de sensações,* isto é, um conjunto desordenado, informe, caótico. Ao serem recolhidas pela sensibilidade, arruma-se nesses moldes ou formas de espaço e tempo : dessa integração ordenadora resulta o conhecimento *fenoménico* (de *fainomenon,* aquilo que aparece) — único acessível ao homem. As sensações ordenam-se espacialmente : um objecto que vejo, por exemplo, está diante, atrás, por cima, por baixo dos que o cercam. A sensibilidade interior, pelo contrário, ordena-se temporalmente : uma recordação, por exemplo, não se encontra abaixo ou atrás duma ideia ou imagem, mas antes ou depois, no curso da minha vida interior. Espaço e tempo são assim os dois grandes moldes — formas — que condicionam a sensibilidade. Por isso chama Kant a esta primeira parte da sua *Crítica* « Estética transcendental » : entende-se hoje por estética e ciência do belo, mas, no sentido etimológico (de *aiscesis,* sensação), significa ciência das sensações, embora acabasse por ser reduzida à mera sensação *estética.*

Como se tornará então possível o carácter ao mesmo tempo *sintético* e *a priori* dos juízos matemáticos ? Simplesmente porque as sensações provenientes do mundo exterior estimulam o carácter sintético, inovador e progressivo, enquanto as formas de espaço e de tempo, enraizadas no sujeito e imutáveis, garantem a universalidade e a necessidade daqueles juízos.

Mas o espírito não se limita a captar sensações. Logo as agrupa e as funde até constituir objectos, aos quais entre si organiza de maneiras diversas. Quando vejo, por exemplo, uma mesa, recebo um conjunto de sensações relacionadas de tal modo entre si que em lugar da sua soma distingo o objecto, a mesa. Nesta unificação, utiliza o espírito elementos que não existem na própria realidade, que vêm antes de si. Recorde-se a crítica de Hume às ideias de substância e de causalidade : nem uma nem outra são atingidas pela sensibilidade (não podem ver-se), logo não devem admitir-se como coisas reais. Estes e muitos outros factores que contribuem para o nosso conhecimento da realidade física são puramente subjectivos e formais ; formas de segundo grau que Kant designa por *categorias do entendimento* e nas quais o tropel das sensações, já ordenado espácio-

-temporalmente, ganha nova ordenação de que brota o mundo fenoménico da nossa experiência habitual.

Deduz Kant as categorias das diversas classes de juízos indicados pela lógica tradicional, não porque as categorias provenham dos juízos mas, ao contrário, porque estes provêm das categorias. Algo semelhante a procurar o fogo quando se vê o fumo, isto é, quando se nos denuncia por um efeito claramente visível.

Divisão lógica dos juízos :		Categorias correspondentes, segundo Kant:
De quantidade . .	universais	Totalidade
	particulares	Pluralidade
	singulares	Unidade
De qualidade . . .	afirmativos	Afirmação
	negativos	Negação
	indefinidos	Limitação
De relação	categóricos	Substancialidade
	hipotéticos	Causalidade
	disjuntivos	Acção recíproca
De modalidade . .	assertóricos	Realidade
	apodícticos	Necessidade
	problemáticos	Possibilidade

Quer dizer : nas ciências físico-naturais, os *juízos sintéticos a priori* são possíveis porque as categorias

a priori do entendimento lhes garantem a necessidade e a universalidade, ao passo que as sensações provenientes do exterior — já ordenadas no espaço e no tempo — deparam com o carácter inovador, sintético dos conhecimentos.

O esquema da realidade é este, para Kant : o sujeito cognoscente ou espírito — não individualmente considerado, mas em geral — defronta o mundo exterior que, no ser essencial, lhe é por completo inacessível. Deduz todavia que a coisa-em-si (ou *númeno*) deve existir, pois no conhecimento que possui (conhecimento fenoménico) há um elemento que não procede dele, mas do exterior. A este elemento chama Kant tropel das sensações. As sensações desordenadas inserem-se em ficheiros mentais — formas da razão — que são o espaço e o tempo, e assim recebem uma primeira arrumação. Depois, o entendimento unifica e correlaciona as mesmas sensações por intermédio de formas de segundo grau — as categorias — , em cujos moldes se produzem já os conceitos usuais empregues nas ciências da natureza. Não é pois lícito ao homem perguntar que é o espaço ou o tempo ou cada uma das categorias, pois nada são quanto à realidade exterior, não existem *em si,* apenas *em nós,* são meras formas do

conhecimento. « As formas sem conteúdo — diz Kant — são vazias ; o conteúdo sem as formas é cego (incognoscível) ». Imaginemos um viajante a correr mundo e a olhá-lo sempre através de óculos vermelhos : será inútil que procure o vermelho ou a causa do vermelho na realidade que o circunda ; no entanto, o vermelho como característica dos seus óculos é condição da sua faculdade de ver, desde que suponhamos que sem eles não veria. Imaginemos agora que, em vez de simples vidros de cor, os óculos apliquem a cada um dos olhos um complicado caleidoscópio. Através deles esse homem chegará sem dúvida a obter certo conhecimento da realidade — superior decerto ao dum cego — mas o elemento subjectivo não é já só a cor, passa a ser uma complexa estrutura óptica que determina uma série de constantes na sua maneira de ver (por exemplo, uma forma de estrela irisada). Para Kant, o nosso espírito é também caleidoscópio de vasta e complicada estrutura. Só através dele podemos ver e é da sua estrutura que a nossa visão depende. Isto não nos impede de deduzir a existência dum elemento externo (dum conteúdo), sem o qual o caleidoscópio não funcionaria — mas que em si mesmo nos é absolutamente incognoscível, mistério total.

As consequências de tal concepção são imensas. Uma, entre muitas : desde sempre o homem se interrogou sobre o que seja o mundo considerado como unidade e qual a sua causa ou origem. Já vimos como a Filosofia e a Teologia tradicionais encontravam a melhor prova da existência de Deus no argumento de causalidade, isto é, na ascensão de causa para causa até à primeira de todas, origem de tudo quanto existe. A isto responde Kant : ao perguntarmos pelo mundo em si como um todo, utilizamos as categorias de unidade e de substancialidade e fazemos, portanto, uma extensão abusiva do que é puramente subjectivo e formal ao que é realidade e conteúdo exterior. O mesmo sucede se indagamos a causa de todas as coisas e se queremos descobrir a causa primeira de que dependam todas as outras : estamos a servir-nos da *causalidade*, outra categoria do entendimento. Raciocinamos assim como a criança que espreite por detrás da tela do cinema para encontrar as figuras que nela viu projectadas, ou como esse homem de óculos, citado há pouco, se atribuísse à realidade exterior a cor vermelha ou o contorno da estrela.

Esta concepção completa-se na terceira e última parte da *Crítica da Razão Pura*, intitulada « Dia-

léctica Transcendental ». Nela interroga-se Kant acerca da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* nas ciências metafísicas. Mas com uma particularidade : não procura aqui saber *como são possíveis*, mas *se são possíveis*, tais juízos. Efectivamente as ciências positivas — físicas e matemáticas — são para Kant facto evidente, indiscutível : desde as suas origens até hoje, aí estão patentes no seu rectilíneo progresso, nos seus resultados práticos e técnicos. Não sucede isto com a Metafísica : cada filósofo, segundo Kant, extrai da sua cabeça um sistema metafísico sem ter em conta o que os antecessores pensaram. Assemelha-se assim a história da Filosofia ao bordado de Penélope, feito de dia, desfeito de noite. Deverá então perguntar-se não *como* estas ciências são possíveis, mas *se são possíveis*. A resposta de Kant é resolutamente negativa. Três são os grandes temas que constituem o objecto da Metafísica : o *cosmos* ou universo material tomado como unidade (Cosmologia) ; a *alma* como substância (Psicologia) ; *Deus* como realidade acessível à razão (Teologia Racional ou Teodiceia). Mas, como já se viu, o conhecimento é, para Kant, união ou síntese de dois elementos : as sensações desordenadas vindas do exterior e as formas e categorias do sujeito

cognoscente ; ora, no pretenso conhecimento metafísico, falta um destes elementos. De facto, para que haja sensações é indispensável estar o objecto conhecido defronte do sujeito e atingir a sua sensibilidade. Nem Deus, nem a alma, nem o mundo como unidade se tornam patentes aos nossos sentidos. Do mundo material vejo zonas, fragmentos, nunca a sua totalidade. Logo, por carência dum dos elementos da síntese, esta não chega a operar-se ; a Metafísica vem a ser uma pseudociência em que as formas e categorias actuam sobre si mesmas, desprovidas de conteúdo, num puro círculo vicioso.

Kant declara-se, pois, agnóstico. Considera impossível chegar a Deus por via racional e também declara inacessíveis à razão a alma e o cosmos, isto é, tudo quanto transcende o mundo da realidade físico-matemática. Mas se os objectos metafísicos são inacessíveis por via especulativa, existe para Kant outra — a via prática — que abrirá o acesso até eles. É a conclusão da segunda das suas obras, complemento da anterior, que se intitula *Crítica da Razão Prática.*

Aqui se põe o problema da moralidade, da consciência moral. Qual o fundamento da bondade ou da maldade dos nossos actos ? Os anteriores sistemas

de ética — diz Kant — tomaram como raiz da moralidade o fim desses actos : serão, pois, bons na medida em que se adaptem a um fim determinado. Assim, os hedonismos descobrem tal fim no prazer, a moral religiosa no cumprimento da lei divina. Mas o que actua deste modo não o faz por razões morais, antes por motivos alheios à própria moral. A verdadeira moral não é heterónoma (lei externa e imposta), mas autónoma : só actual moralmente, o que faz por espontâneo respeito à lei, sem razões diversas desse mesmo respeito. E que lei é essa em que se estriba toda a moralidade ? Descobre Kant nesta altura uma nova *forma,* uma forma da razão prática, como o espaço e o tempo o eram da razão especulativa. Dá-lhe o nome de *imperativo categórico* ou lei moral, que pode formular-se nestas palavras : «Actua de tal maneira que a morte da tua conduta possa converter-se em norma de conduta universal ». Quer dizer, se perante qualquer acto sinceramente podemos admiti-lo como norma de conduta geral, o acto é moralmente lícito ; caso contrário, não é. Esta lei ou imperativo é puramente formal : em si não dá ordens concretas, mas serve para qualquer espécie de actos ou conteúdos. Segundo Kant, não se deve praticar um acto porque seja bom,

antes é bom porque se deve praticar. A moral resulta apenas dum modo de fazer, da razão prática. Também se pode formular nestes termos o *imperativo categórico :* « Procede de modo a tratar a pessoa racional como fim e não como meio ».

Embora exista, o imperativo moral necessita de certos pressupostos, sem os quais seria para Kant incompreensível. Visto haver de facto quem não cumpra a lei moral, e já que a vida não premeia ou castiga adequadamente as diversas acções, são necessárias, por um lado, a existência dum Deus remunerador, pelo outro, a sobrevivência da alma, e, naturalmente, a sua prévia existência como substância. Descobre-se aqui o caminho prático apontado por Kant para o conhecimento de Deus e da alma. Enquanto na Filosofia tradicional a lei moral se deduzia da existência de Deus, no kantismo a existência de Deus deduz-se da lei moral.

Pode-se considerar Kant o grande sistematizador do racionalismo moderno : nele culminam as correntes parciais do cartesianismo e do empirismo e o seu sistema profundo e total impressiona pelo rigor como pela coerência. Em Kant consuma-se a tendência antropocentrista iniciada no Renascimento, por oposição ao teocentrismo medieval. Na razão do homem

se encontra o segredo da existência e do conhecimento, excluído um factor incognoscível indeterminado, que se supõe fora do nosso eu. No espírito, não na realidade exterior, se enraizam a universalidade e a necessidade da ciência, da única ciência possível. A origem da moralidade dos actos, essa só se encontra noutra forma da razão. A única experiência acessível — o conhecimento fenoménico — depende por completo das formas da razão pura. Converte-se Deus em mero auxílio da ética, que se priva de todo o sentido sobrenatural.

O conhecimento que exclusivamente podemos ter fica reduzido por Kant ao que entendemos por ciência físico-matemática, isto é, à parte luminosa, claramente visível, do lago imaginado, a título de exemplo, nas primeiras páginas deste livro. Declaram-se inacessíveis, fantasmagóricos o conhecimento religioso e o conhecimento metafísico. Reduz Kant a Filosofia a simples reflexão sobre as condições e a possibilidade do conhecimento. No entanto, como virá a acontecer a Comte, que nega a Filosofia, e ao próprio cepticismo, no fundo de todos os sistemas abriga-se, implícita, uma concepção filosófica do Universo. Isto se passa com Kant, que quer basear a sua total visão racionalista nas formas e categorias

do espírito. Uma objecção fundamental não tardou a ser oposta ao sistema de kantiano ; o resultado foi que, embora Kant tivesse muitos seguidores, ninguém o foi sem introduzir alterações fundamentais no seu pensamento.

A objecção é esta : diz Kant que na formação dos nossos conceitos colaboram um elemento externo, *absolutamente indeterminado* — o caos das sensações — e as formas e categorias do espírito em que tais sensações vêm inserir-se, como um líquido que obedece ao contorno dum recipiente. Mas na formação do conhecimento utiliza-se umas vezes uma forma, outras outra ; umas vezes uma categoria, outras outra. Isto só pode ter duas explicações : a primeira, é que nas sensações vindas do exterior haja alguma coisa que reclame a sua inserção num ou noutro daqueles moldes : neste caso não serão absolutamente indeterminadas e caóticas segundo afirma Kant, antes nelas haverá um princípio de diferenciação e de ordem — assim a *coisa-em-si* não será incognoscível em absoluto. A segunda explicação é que o espírito proceda espontâneamente à aplicação das suas formas e categorias, o que tornaria o conhecimento simples criação do sujeito : a *coisa-*

-em-si e as sensações seriam elementos inúteis na génese do conhecimento, o que também contradiz a teoria de Kant.

O decidir-se por um ou por outro dos termos deste dilema dará lugar ao último e definitivo capítulo do racionalismo — essa grande aventura intelectual da Idade Moderna.

8. O idealismo alemão

PERANTE A DIFICULDADE RESULTANTE da filosofia kantiana optam os discípulos mais imediatos do grande mestre alemão pela alternativa mais concorde com o espírito do racionalismo : declarar a coisa-em-si inexistente e supor no espírito não apenas o poder informador duma matéria que lhe é estranha, mas o ser criador do conhecimento em toda a sua extensão. Assim atingem os filósofos o *idealismo*

absoluto — a realidade é criação do espírito : — não o idealismo *psicológico* de Berkeley, antes o que se chamará idealismo *lógico* ou universalista. Berkeley admitia ùnicamente a existência do seu próprio espírito e considerava a realidade criação do seu conhecimento particular (ser é *ser percebido,* percebido por mim como sujeito). Todavia Kant havia descoberto as condições formais em que todo o conhecimento se opera, isto é, a estrutura do espírito em geral que está para além de cada individualidade psicológica. Os novos idealistas verão consequentemente o problema nestes termos gerais e supra-individuais : a realidade forja-se através do desenvolvimento do espírito humano, numa evolução sujeita a leis ou a um ritmo impresso no próprio espírito.

Os maiores pensadores do idealismo alemão — denominados também filósofos do romantismo — são Johann Gottlieb Fichte, Frederick Schelling e Wilhelm Hegel (1770-1831). Todos partem do que chamavam *intuição transcendental* ou visão imediata dum *absoluto,* isto é, duma primeira realidade, existente por si, identificada com o espírito. Cada um interpreta diferentemente essa primeira realidade, de acordo com o seu temperamento pessoal. Tal absoluto cria ou tira de si tudo quanto existe num processo de actividade que varia conforme a prévia concepção do espírito de cada um dos filósofos. As fases deste autodesenvolvimento do espírito explicam não apenas o conhecimento como a completa realidade e até a história do mundo e dos homens.

Fichte era um homem de acção, moralista e político. São seus os famosos *Discursos à Nação Alemã* que empolgaram o espírito prussiano frente aos exércitos triunfadores de Napoleão. Estriba-se Fichte na intuição transcendental de um *eu absoluto :* realidade primeira, absoluta, que se cria e se explica por si mesma. A essência do *eu* significa para Fichte *actividade.* Quando o *eu* actua, gera, em certo sentido, algo alheio a si próprio : a realidade material que Fichte intitula o *não-eu.* Sobre este *não-eu,* a superá-lo através de acções e reacções sucessivas, desenrola-se a vida espiritual do Eu, que é sempre um actuar, uma tarefa prática de redenção e de superação.

Schelling, por seu lado, é temperamentalmente artista e poeta. Baseia-se no que denomina a *intuição genial* dum absoluto — a beleza, a compreensão, a harmonia. Opõe-se a Fichte na medida em que este

considera a natureza material como algo negativo e contrário ao espírito (um não-eu). Antes a considera Schelling animada e vivificada pela mais subtil das inspirações do espírito. Matéria e espírito são criações do absoluto, que assim obedece à lei da harmonia, a qual é superação do diverso.

Finalmente Hegel, o mais famoso do seu grupo filosófico, conquista posição representativa na história da Filosofia. Se Fichte era espírito activo, se Schelling era artista, Hegel será o teórico ou intelectual puro. A intuição transcendental revela-lhe o que chama a *ideia,* isto é, o espírito tomado como razão, que se torna origem criadora da realidade universal. A ideia evolui segundo um ritmo que se encerra na sua própria forma ou contextura. O espírito começa por uma afirmação *(tese)* ; descobre, a seguir, as contradições ou insuficiências da mesma *(antítese)* ; por último, elabora uma tese mais vasta *(síntese)* que abarca e supera a tese e a antítese. Então a síntese converte-se em tese e assim recomeça incessantemente o ciclo. O ritmo da ideia ou espírito absoluto é também o ritmo segundo o qual se move cada espírito e corresponde-lhe a génese do Universo, criação da actividade espiritual.

O pensamento racionalista, quer dizer, o processo filosófico da Idade Moderna, culmina no sistema hegeliano. Por aquele caminho não é possível chegar mais longe. O sistema idealista pretende explicar, com evidência de racionalmente necessário, a realidade universal, que não passa da manifestação exterior do desenvolvimento da ideia. Para Hegel, também a História é criação do espírito. Assim, por exemplo, os povos orientais (cultura místico-religiosa) representarão na história dos homens o papel de *tese:* a Antiguidade Clássica (cultura racional) constitui a sua *antítese ;* a Idade Média cristã (tão religiosa como intelectual) é a *síntese* que servirá, por sua vez, de tese a novo processo cuja antítese é a Idade Moderna, etc.

A realidade e a História carecem, segundo o idealismo hegeliano, de mistério e nem mesmo os dados elementares da existência, como a sucessão temporal de passado, presente e futuro, lhe parecem ter significado real e insuperável ; o passado pode deduzir-se racionalmente do presente — como as premissas da conclusão — e o futuro predizer-se com a certeza de quem verifica a solução dum problema de matemática. O homem será, desta maneira, criador e senhor do Universo.

No terreno prático e político, produz o idealismo alemão uma consequência grave : o aparecimento do socialismo totalitário.

Kant, ao repensar a filosofia moderna, arruinou a análise psicológica e individual dos empiristas para a situar num plano universal, do espírito-em-si, do qual todos os homens participam. Enquanto o empirismo conduzia ao idealismo psicológico de Berkeley, o pensamento kantiano transporta-nos ao idealismo lógico ou absoluto de Hegel. O regime liberal-democrático era, como já foi visto, consequência do racionalismo empirista, especialmente de Locke. A vontade e o poder do Estado procedem da vontade dos cidadãos, individual e empìricamente avaliada no sufrágio. Ao suprimir-se a visão individualista e empírica e ao impor-se a noção do espírito universal como realidade primacial e criadora, passa-se a considerar polìticamente o Estado não como acordo ou convenção entre indivíduos, mas também como realidade primacial, representação do espírito, da nação ou do poder, que existe e se justifica por si mesmo. Aqui se enraizam as teorias estatistas ou socialistas em que o Estado é poder absoluto ao qual os indivíduos estão sujeitos como efeito à causa e que se julga responsável pela maneira de ver da

sociedade e dos homens. Tal concepção panteísta do Estado estriba-se em Fichte e Hegel até encontrar inesperada derivação num discípulo deste último : Karl Marx.

Marx admite na História as mesmas fases dialécticas de Hegel : tese, antítese e síntese embora substitua a concepção intelectual do absoluto por outra de carácter económico-material. A evolução conduz necessàriamente a sociedade hierarquizada (tese) à economia capitalista (antítese), desta ao socialismo moderno (síntese). A classe trabalhadora constitui a vanguarda da fase final da evolução económica e tem como papel apressá-la. Chegado a este ponto, o Estado socialista estrutura a sociedade sobre bases colectivistas. Porém o marxismo, devido à sua extraordinária influência na História, merece ser tratado à parte. Outros sistemas socialistas têm sido elaborados sobre padrões não estritamente proletários e internacionalistas mas nacionais ou racistas : estes não sofrem apenas a influência do idealismo hegeliano como também da nova filosofia vitalista e existencialista com que se inicia o século XX.

Ainda na corrente do idealismo alemão, é justo referir dois filósofos mais : Arthur Schopenhauer que junta ao idealismo alguns temas inspirados na antiga

filosofia hindu e cuja forma expressiva de escrever lhe conquistou larga popularidade e — dentro do ambiente quase místico criado em torno do espírito absoluto — um filósofo de linguagem obscuríssima, Christian Krause.

Surge em Espanha, nesta segunda metade do século XIX, um filósofo de vigorosa personalidade e de ampla influência: o catalão Jaime Balmes. Foi o primeiro que tornou conhecido entre os espanhóis o sistema de Fichte, cujo implícito panteísmo combateu, e preconizou um regresso à fé e ao realismo da Escolástica. Pôs Balmes em evidência ser a razão insuficiente para penetrar exaustivamente a realidade — e muito mais para a imaginar como causa criadora. Adoptou, para bem o demonstrar, a teoria do *senso comum:* muitos dos conhecimentos e certezas que supomos adquirir racionalmente, possuímo-los de facto por um instinto natural — o senso comum — que nos fornece conceitos que, embora não evidentes por si, se nos tornam tão certos ou mais do que as próprias evidências da razão. A tese de Balmes constitui já uma crítica do racionalismo e é precursora, até certo ponto, da crise daquele sistema — crise que se converterá na principal característica do pensamento contemporâneo.

9. O marxismo

EMBORA DO PONTO DE VISTA filosófico o marxismo não passe duma derivação — nem sequer muito lógica, como se verá — do hegelianismo, alcançou tal força e significado histórico como movimento político-social que parece útil dedicar-lhe um capítulo que explique a combinação de teorias e posições espirituais geradoras de tão extraordinário movimento humano.

Decorreu incontestàvelmente largo período histórico — tão repleto de realidades diversas que não pode formar-se dele uma ideia sem algumas distinções prévias — desde o *Manifesto Comunista* de Marx até ao regime actual de Kruschev.

O marxismo abarca, no plano doutrinário, três ordens de ideias, as quais, primeiramente condensadas na mente de Marx e dos primitivos marxistas, atingiram mais tarde desenvolvimento irregular, com esferas distintas de influência. A primeira é uma teoria puramente económica que a posterior evolução histórica ultrapassou e, até certo ponto, desmentiu; apesar de fundamentada sob alguns aspectos, ninguém hoje a sustenta com veleidades científicas. A segunda teoria — mais ampla e profunda que a anterior — na ordem das ideias marxistas, constitui a filosofia da história do marxismo e é o que se denomina *materialismo histórico*. Também esta interpretação histórica já hoje não pode defender-se sem sérias reservas e limitações, embora perdure pelo menos como actual método na investigação da História. A terceira, finalmente, elabora uma concepção global do Universo e da vida com uma fé subjacente que é como que o prolongamento do racionalismo moderno até às suas derradeiras consequências. Essa

fé — *a fé na razão humana para organizar radicalmente a sociedade humana* — não só permanece viva no marxismo ortodoxo mas logrou estender-se a sectores muito afastados do marxismo que se vêem influenciados amiúde, de modo inconsciente, pelos pressupostos básicos do socialismo.

Teremos que abordar cada uma destas ordens de ideias por sua vez.

A teoria económica de Marx apoia-se em dois conceitos fundamentais e bem conhecidos: o da *mais-valia* e o da chamada lei de *concentração* ou de *expropriação automática da riqueza*. Para Marx, o valor dos produtos equivale ao trabalho gasto em elaborá-los, avaliado em horas de jorna. Não nega que a utilidade seja condição do valor de uso, mas determina o valor de troca pela quantidade do trabalho necessário à sua produção. «Consideradas como valores desta espécie, limitam-se as mercadorias a ser trabalho humano cristalizado». Assim: o valor de troca produzido por um trabalhador em dez horas de trabalho é precisamente o mesmo, quer se ocupe em produzir tecidos, quer em produzir carvão. O patrão vendê-lo-á pelo preço de dez horas de trabalho. Todavia o capitalista — assim o designa Marx — não paga ao trabalhador essas dez horas

de trabalho mas, apenas, uma parte, cinco ou até menos; exactamente o preciso para manter essa actividade de dez horas diárias, isto é, de acordo com a mesma lei que determina o valor, « a quantidade de trabalho necessário para produzir a força de trabalho ». Um engenheiro, por exemplo, conhece muito bem o valor dum cavalo-vapor, que calculará por quilos de carvão empregados em produzi-lo. « O que caracteriza a época capitalista é que a *força de trabalho* adquire a forma duma mercadoria. O seu valor avalia-se, como o de qualquer outra, pelo tempo necessário à sua produção ». « O tempo necessário para a produção da força de trabalho equivale ao tempo de trabalho necessário para produzir os meios de subsistência daquele que o executa ». É, afinal, a expressão em termos científicos da velha lei clássica de Turgot e Ricardo — a chamada *lei de bronze* — segundo a qual os salários tendem fatalmente a reduzir-se ao mínimo necessário para a subsistência. O excedente de trabalho de que o capitalista se apropria, chama-lhe Marx *mais-valia.*

A fim de atingir o regime de assalariados que permite a alguns homens — os capitalistas — disporem dessa mercadoria maravilhosa que gera o fenómeno da *mais-valia,* foi necessário longo processo

cujos trâmites Marx descreve em todo o seu dramatismo. O capital existia evidentemente na sociedade hierarquizada anterior ao predomínio da burguesia, embora sob uma forma vincular, pela qual os trabalhadores possuíam os seus instrumentos de produção ou os adquiriram gradualmente durante a vida. Mas não se tratava do que Marx chama pròpriamente capital, que supõe a produção duma renda mediante o trabalho de outros. O regime capitalista proveio de numerosas circunstâncias históricas analisadas por Marx com prolixidade: abertura de novas vias de comunicações, improvisações de novos capitais e novos mercados, criação de grandes bancos, de companhias de colonização, formação dos Estados modernos, dívidas públicas, etc. Tudo fenómenos que iniciaram a concentração do capital em poucas mãos e a expropriação paulatina dos modestos artífices. Porém o objectivo do capitalismo tinha de ser a aquisição da única mercadoria que é capaz de gerar a mais-valia; ou seja, o trabalho assalariado.

Impunha-se, para tal, desligar essa força de trabalho dos seus instrumentos de produção, privar o artífice da pequena propriedade e da propriedade comunal que o protegia, suprimir a servidão e o regime corporativo. Ao converter o trabalho em *livre,*

facultar-se-ia ao trabalhador a hipótese única de « vender-se voluntàriamente já que não lhe restaria outra coisa para vender ». O artífice que, durante gerações, vendeu os seus modestos produtos sem intermediário, vê-se um dia na alternativa de ter de vender-se a si mesmo. A proclamação dos Direitos do Homem e da liberdade de trabalho exprimiram afinal a vitória capitalista.

Desde esse momento o interesse do capital incidirá sobre o aumento da margem de mais-valia que lhe assegura o seu benefício. Toda a evolução posterior da grande empresa industrial — a civilização capitalista — convergirá nesse sentido. Qualquer meio lhe serve : o alongamento, na medida do possível, da jornada de trabalho ou a diminuição do número de horas reservadas à produção da subsistência do trabalhador ; o emprego de mulheres e crianças — mais económicos de manter — ou a criação de economatos de consumo que embarateçam para o operário os produtos de primeira necessidade ; e, ainda, a superprodução, com as inerentes crises e paragens. Tudo isto resulta para o capitalista uma fonte inesgotável de aspirantes a trabalhadores que nenhuma outra exigência têm a não ser o seu sustento material.

É característico da teoria económica marxista apresentar os motivos e a génese do capitalismo não como injustiça de origem humana ou moral, nem como acaso infeliz ou acontecimento histórico, antes como fase actual duma necessária evolução. Embora se afigure paradoxal, resultam daqui a força e a sobrevivência do marxismo relativamente aos restantes socialismos da sua época. O capitalista, quando assim actua, não defrauda o trabalhador e comporta-se como é normal que se comporte : paga por justo preço a mão-de-obra, isto é, segundo a teoria já citada, pelo valor autêntico de troca. « A coisa é simples — diz — o problema está resolvido sob todos os aspectos : a lei das trocas foi rigorosamente observada : equivalente por equivalente ». O capitalismo não é obra dos capitalistas, estes é que são o seu produto humano. Marx reconhece inclusivamente ao capitalismo o mérito de ter interrompido uma fase de economia fechada e imóvel dentro da evolução económica global.

Mas, como já mencionámos, a sua teoria da mais-valia completa-se com o que chama *lei de concentração* ou de *expropriação forçada,* segundo a qual o livre-câmbio capitalista é, por sua vez, fase da evolução económica prestes a terminar devido às suas

forças intrínsecas de dissolução. Enquanto para os fisiocratas o livre-câmbio constitui lei natural e definitiva da economia, para Marx não é mais do que situação transitória e instável que se resolverá no comunismo através precisamente da lei da concentração. O desenvolvimento constante da grande produção sob a forma da mecanização, exige grandes super-empresas e *trusts* nos quais o capitalista é expropriado pelo multimilionário internacional. Assim se alimentam por legiões inteiras as massas humanas, que, pela sua condição própria, encaminham cada vez mais o capitalismo para o salariado. É o próprio capitalista quem aumenta indefinidamente o número dos seus inimigos : « A burguesia produz, antes de nada, os seus próprios coveiros... »

Simultâneamente a super-empresa transforma-se em sociedade por acções e nela se volatiliza em títulos e cupões a propriedade individual : torna-se, como diz a lei, realmente anónima. As funções de patronato e direcção, antes anexas à propriedade, desaparecem até da própria memória ; o benefício capitalista manifesta-se claramente como dividendo separado de qualquer trabalho pessoal. Surgem dois tipos humanos bem distintos : o accionista parasitário e o gerente assalariado. O processo de concen-

tração atinge o seu termo no momento em que a expropriação socialista se torne automática : dum só golpe, as acções dos capitalistas passarão para a posse da nação sem que nada se altere, nem mesmo o gerente.

Assim mediante a socialização dos instrumentos produtores — terra, fábricas, capitais —, a propriedade reverte a favor dos seus verdadeiros donos — os trabalhadores outrora expropriados — duma forma nova e colectiva. Segundo Marx, a expropriação socialista será a última na História e isto por não beneficiar uma só classe, mas todas, o que lhe valerá tornar-se a forma definitiva.

Esta teoria estritamente económica de Marx tem numerosos erros teóricos que a posterior evolução tornará evidentes : os próprios marxistas já hoje a não defendem senão como teoria orientadora, « dadas determinadas condições teóricas », e como valor na acção. Antes de mais nada, contra a opinião de Marx, o valor de cada produto não pode apenas determinar-se pela quantidade de trabalho mas por uma série de factores, alguns indefinidos e até de raiz espiritual, como o gosto ou a moda. Em segundo lugar, a *lei de bronze* ou de redução de salários ao mínimo, herdada por Marx da economia política

clássica, em especial de Ricardo, foi desmentida pela realidade. Como se sabe, o grande desenvolvimento industrial posterior de Marx, sobretudo o norte-americano, baseou-se em salários relativamente altos que aumentam o poder de compra e abrem novos mercados. Enfim, o princípio de concentração e expropriação automáticas também se não revelou como verdadeira lei. Antes a socialização das empresas se operou quase sempre em consequência dum facto revolucionário ou duma ocupação militar (caso dos países soviéticos ou pró-soviéticos) e não por evolução normal, já que nos países capitalistas, embora se registe a formação dos grandes *trusts,* esta seja ainda rudimentar e vacilante.

Mas a teoria económica de Marx insere-se, como indicámos, noutra mais ampla e considerável : a do materialismo histórico. A chamada interpretação materialista da História constitui a filosofia e a sociologia da história marxista. A diferença fundamental que separa a doutrina económica marxista de outros socialismos (Fourier, Proudhon...) é que estes tratam de estabelecer um *dever ser* nas relações do trabalho, lamentam ou condenam o que nesse campo existe e preconizam uma reforma social — enquanto Marx, pelo contrário, pretende descobrir *aquilo que*

é e, daí deduzido, o que *necessàriamente acontecerá* e as leis científicas que orientam o movimento. Esta pretensa descoberta do segredo da História e do seu futuro desfecho é a aspiração do materialismo histórico : os meios e as relações de trabalho formam a *estrutura* real da sociedade ; sobre ela se constrói o resto — ideias, crenças, sistemas — que constitui a superestrutura e evoluciona de acordo com ela. « O moinho manual — diz Marx — gera a sociedade de tipo feudal ; o moinho a vapor gera a sociedade capitalista ou industrial » e, no prólogo da sua *Crítica da Economia Política,* exprime a mesma tese em termos simultâneamente mais concisos e mais moderados : «Os meios de produção da vida material determinam geralmente o estilo social, político, intelectual da vida. Não é pois a consciência do homem que determina a sua maneira de ser, antes a sua maneira social de ser que determina a sua consciência ».

Teve esta tese na sua época acolhimento e difusão que ultrapassaram os limites do marxismo. O ideal racionalista de atingir uma explicação científica da realidade em todos os seus sectores viu nela a possibilidade de reduzir o mundo incerto e complexo da história da cultura humana ao sector

concreto da economia, susceptível de reduzir-se a leis simples e demonstráveis. A dialéctica da História, com seu férreo escalonamento em tese, antítese e síntese, ficava assim revelada pela economia e, graças a isto, revelava-se também o segredo de prever e dominar o futuro da humanidade.

Depois de Marx a crítica histórica, assim como as investigações etnológicas e antropológicas, amplamente demonstraram a insuficiência da tese materialista, pois atribuíram ao mito e à fé clara prioridade sobre as relações de produção e de trabalho, especialmente na vida do homem primitivo — em sua essência, mágico-religiosa. O materialismo histórico perdurou, todavia, mesmo fora do marxismo, menos como teoria do que como método de investigação. Em contraste com a antiga historiografia moralista e providencialista (a História, mestra da vida), representou o materialismo histórico, para os críticos modernos, uma versão do princípio geral de *economia do pensamento* (Não expliques pelo máximo o que podes explicar pelo mínimo).

Mas o círculo de ideias filosófico-históricas de Marx (o materialismo histórico) insere-se por sua vez num círculo mais vasto, de influxo e vigência nìtidamente superiores aos dos conteúdos ideológicos

anteriores [1]. É afinal o que podemos chamar a concepção do Universo ou, melhor ainda, a fé interior, do marxismo. Se hoje em dia nem os marxistas estritos sustentam a teoria económica marxista, se só é possível falar-se do materialismo histórico como pressuposto metódico, o mesmo não acontece com esse mais profundo conteúdo do marxismo que actualmente assegura não apenas a sua coerência como uma posição mental difundida e infiltrada em sectores

---

[1] A concepção filosófica total em que se enquadra o materialismo histórico de Marx é o chamado materialismo dialéctico. Ao que parece o autor do *Capital* não usou nunca esta expressão, mas em contrapartida usou-a Engels em obra cujo conteúdo era inteiramente aprovado por Marx — o *Anti-Dühring*. E depois disso raro é o trabalho de marxistas ou sobre o marxismo em que se não alude a materialismo dialéctico.

O materialismo dialéctico ensina que a realidade se reduz a matéria, mas matéria em constante devir regulado por leis dialécticas, isto é, segundo o ritmo: «tese, antítese, síntese».

As sínteses, que representam a superação de oposição «tese, antítese», inserem-se, por sua vez, em nova oposição e assim sucessivamente. Inútil acrescentar que as sínteses enquadrando-se numa evolução material são instantes temporais e passageiros, surgindo depois das oposições. Há, assim, uma série indefinível de superações em que o superior (o superador) deriva misteriosamente do inferior (o que é superado) e em que, dado o nunca

muito extensos : consideràvelmente mais amplos do que o marxismo. Trata-se da fé na capacidade da razão para organizar o mundo do homem desde a sua raiz e estruturá-lo de forma nova e definitiva.

Segundo um crítico marxista contemporâneo (V. Lefebvre) o homem moderno conheceu três concepções do Universo ou três posições perante a vida : a cristã, a individualista ou liberal e a marxista. A primeira baseia-se numa ordem externa (ou hierarquia), objectiva e estabelece os fins e normas da conduta humana, os deveres do homem. A segunda apoia-se no indivíduo e supõe uma harmonia espontânea entre a razão do mesmo indivíduo e a ordem total da realidade. Só pelo facto de se conseguir a

---

acabar do processo, não se sabe bem em que é que uma coisa supera outra (lhe é superior) visto faltar um termo de comparação fixo e imutável.

Tal como o positivismo a que execra pelo seu agnosticismo (os positivistas, v. g. não sabem, com segurança, o que é, em si, matéria), o materialismo dialéctico pretende ser uma filosofia científica, prolongando até aos nossos dias o culto da ciência de M. Homais.

Cumpre informar que certas interpretações do marxismo, como as de Rodolfo Mondolfo, Sartre, Merleau-Ponty, Gurvitch, etc., negam ou procuram atenuar-lhe o carácter materialista. Os textos de Marx, contudo, não se coadunam com semelhantes exegeses.

liberdade do indivíduo e a espontaneidade da ordem social julga viável tão feliz coincidência. A terceira, — o marxismo — não reconhece ao homem estrutura transcendente (metafísica) mas sim estrutura dinâmica, — conflito entre as condições reais em que se move o homem de cada época (estrutura económica) e as ideologias e as instituições da superestrutura. O marxismo exigirá portanto radical operação no corpo social para o adaptar à dialéctica materialista da História e sincronizar definitiva e radicalmente a superestrutura com a estrutura real e o seu dinamismo.

Segundo o mesmo crítico, assistimos hoje à dissolução — ao menos, como postulado — da segunda dessas concepções (a individualista) e à consequente polarização de posições nas outras duas : cristianismo e marxismo. Seria talvez mais exacto considerar o marxismo prolongamento da segunda concepção, isto é, do ponto de vista racionalista transformado — através do hegelianismo —, da sua versão individualista para a sua modalidade totalitário-socialista. Duas soluções radicais se opõem, ambas estribadas em profissões de fé : dum lado, a fé em Deus, na sua lei e na sua providência ; do outro, a fé na razão e na organização socialista do mundo. Neste sentido,

conforme já se tem dito, o marxismo é a fé da nossa época ; muitos espíritos, às vezes inconscientemente, contaminam-se de socialismo e adoptam uma posição socialista, de enquadramento racional.

A grande força do marxismo, que o levou a predominar sobre as outras formas de socialismo e a tornar-se factor importante do mundo actual, foi a sua aliança com o cientismo, quer dizer, o seu desejo de impor uma visão cientìficamente averiguada e certa da evolução económica da sociedade. Aceite o pressusposto de que « o comunismo há-de vir » e não apenas que « pode vir », essa convicção *científica* confere ao marxismo uma reserva de segurança incalculável, apenas comparável à fé do crente. Mas o comunismo junta à certeza futura o apelo à acção imediata, destinada a facilitar ou apressar o desejado advento. Esse o sentido do « trabalhador de todos os países, uni-vos » do *Manifesto Comunista*. Este ainda o sentido das reuniões da Internacional e da acção do Partido.

Aqui reside porém a grande dificuldade teórica da posição marxista. ¿ Como é possível conciliar a concepção determinista do acontecer universal, no qual tudo sucede subordinado a leis científicas inque-

brantáveis, com a liberdade e a indeterminação que supõe a união voluntária dos trabalhadores e a sua acção revolucionária para um objectivo comum ?

O mundo antigo atravessou, quanto aos seus principais sistemas filosóficos, dificuldade semelhante. Para estóicos e epicuristas, o mundo governava-se por determinismo natural ; tudo acontece, fatalmente, segundo leis imutáveis. Mas tanto o epicurismo como o estoicismo constituem sistemas de moral que supõem no homem, — no *sábio* — posição e comportamento determinados. ¿ Como advogar a decisão livre e a conduta coerente num mundo onde todos e cada um parecem resolvidos a mover-se segundo leis e desígnios superiores ? Tentaram os Antigos superar o escolho mediante diferenciação cabal entre o foro interior da consciência e o mundo externo, entre o que depende da própria pessoa e a « sorte variável » do acontecer exterior regido por leis necessárias. O homem que há-de viver um facto inevitável — o condenado à morte, por exemplo, pode, sem dúvida, afrontá-lo serena ou desesperadamente. O ideal ético da sabedoria antiga foi a impassibilidade ante o fatal acontecimento exterior ; o Antigo, não pôde nunca pensar em contrariar o deter-

minismo natural, simplesmente desejou afrontá-lo graças à liberdade interior. Para servir de fundamento metafísico último a esta possibilidade, propuseram os epicuristas a sua ilógica teoria do *clinamen* ou ligeiro desvio do átomo na sua queda necessária. Tal como o homem que se despenha no vácuo não pode evitar a queda mas pode desviar ligeiramente o corpo de modo a cair numa ou noutra posição, assim os átomos anímicos não têm a liberdade de se submeter ou não às leis naturais mas podem adoptar uma ou outra posição moral.

A concepção marxista contemporânea encontrou solução diferente para a antítese entre o determinismo e a liberdade de acção. A consciência do determinismo universal — a ciência — abre ao homem a possibilidade, não já de o abandonar desdenhosamente como o sábio antigo, mas de se apropriar dele e o dominar. O marxista está consciente das leis necessárias económicas que regem a vida do homem assim como do carácter de superestrutura emanada das engrenagens económicas que as ideologias e as instituições governam em cada época. Mas acredita que essa mesma consciência científica lhe outorga — pela primeira vez na História — o poder de acelerar a

formação de ideias e instituições e de as pôr de acordo, as sincronizar, com a evolução económica, ou seja com o seu ritmo e os seus objectivos. Resultarão de todo este trabalho revolucionário — uma vez terminadas as lutas entre a estrutura económica e a superestrutura ideal — a justiça e a paz sobre a Terra.

10. A Filosofia actual: crise do racionalismo

A PASSAGEM DO SÉCULO XIX AO XX assinala a separação de duas épocas na História da Cultura — especialmente evidente quando já exista certa perspectiva — pois principia nessa altura a crise do racionalismo como concepção do Universo e assim se consuma a ruína do ideal cultural que dominara o pensamento durante quase quatro séculos.

Provocam a crise do racionalismo, na época seguinte ao idealismo absoluto de Hegel, três ordens de factos, anómalos dentro da explicação racionalista do Universo, que vão provocar a aparição de novo ambiente espiritual.

A primeira dessas ordens de factos relaciona-se com o terreno puramente científico. Segundo a visão contemporânea da ciência, o Universo material não é simples máquina a funcionar com precisão absoluta e rigor causal, antes existe uma dada amplitude — indeterminação — no seu modo de funcionar. Os fenómenos naturais apenas podem prever-se através de um método estatístico (aproximativo) e nunca por determinação rígida. A contingência (ou acaso) que hoje aparece estreitamente ligada aos fenómenos físicos não é defeito do nosso conhecimento ; é um saber positivo. A teoria mecânica dos *quanta*, a indeterminação de Heisenberg chamaram a atenção para esta contingência, esta irregularidade na acção da natureza. Por outro lado, a doutrina da entropia — perda progressiva do calor que se difunde — sugere a limitação do mundo no tempo ; e a teoria da relatividade (Einstein), a limitação no espaço. Ambas tratam dum Universo não infinito e necessário

como o desenrolar da ideia, mas concreto e limitado a dados circunstanciais.

Outras descobertas de significado semelhante ocorreram no campo da filosofia. Um grande filósofo francês, que viveu até há poucos anos — Henri Bergson — construiu, sobre exemplos vivos, uma concepção do tempo radicalmente diferente da do racionalismo. Para este, a quase certeza com que nos aparece a sucessão temporal deve-se apenas à maneira imperfeita como vemos as coisas. A experiência revela-nos o futuro como algo que vem, incerto e imprevisível ; o passado, como já consumado e irremediável ; o presente, como coisa fugaz, quase inapreensível, entre o passado e o futuro. Todavia o racionalismo reduzia estes três momentos temporais a mero desenrolar necessário da ideia, desprovido de mistério ou fundamentação de qualquer ordem. Quem possua a ideia absoluta (ou ciência universal) verá em tudo o presente, necessário e perfeito como as fases dum teorema de matemática.

Bergson considera duas maneiras diferentes dos seres durarem : duas temporalidades diversas. Uma é a duração exterior do mundo dos corpos, na qual o tempo não passa de simples espectador alheio à sua

realidade. Qualquer substância química, por exemplo, desde que se encontre em boas condições de conservação, é invariável com o tempo. Se, mesmo assim varia, podemos dizer, em sentido figurado, que envelheceu ; mas na realidade ùnicamente se operou nela um processo químico que poderia submeter-se a processo inverso e regressar, sem alteração alguma, ao estado primitivo. Se não houvesse um ser consciente que observa tais aspectos do mundo material não seria possível afirmar existir no tempo mais do que coexistência e sucessão.

É totalmente diverso o que se passa na vida interior, espiritual, duração que constitui a vida de cada um. Já não há aqui possibilidade de voltar a situações passadas. O progresso temporal e a passagem do presente ao passado representa situação radical, insuperável. O tempo psicológico é *irreversível*. Sonha-se por vezes com voltar atrás e recomeçar a vida. Mas, ainda que todas as circunstâncias exteriores — lugar, companhia, ocupação — se reunissem uma vez ainda para nos facultar o ambiente passado que desejávamos, depressa compreenderíamos que, nem nós, nem os outros, somos já os mesmos. O tempo não foi espectador de processos reversíveis, antes construiu, de certo modo, a nossa substância

própria, a própria trama do nosso ser. Todo o passado gravita em cada momento da vida, torna-o uma espécie de condensação da vida anterior ; e o *eu* que nele actua torna-se produto da experiência passada.

Na vida do espírito não se dão esses *factos* psíquicos, isolados como átomos mentais, pressupostos pela psicologia do empirismo e do associacionismo ; existe ùnicamente a duração simples, a alternância incessante, sem limite visível entre um e outro estado. Os factos psíquicos fundem-se e penetram-se dum modo tal que no mais singelo se reflecte a alma inteira. A vida do espírito é comparável à queda vertiginosa da bola de neve pela ladeira do monte : cresce cada vez mais e aumenta enquanto avança.

Esta forma — acumulativa e irreversível — de durar, não é apreendida interiormente, porque constitui a própria duração do nosso ser. Como não existem no espírito átomos ou elementos descontínuos, não deve avaliar-se ou tratar-se matemàticamente a vida psíquica visto ela constituir evolução original em direcção a estados sempre diferentes, que se podem considerar sob o aspecto de qualidade mas não de quantidade. A contingência — e nunca a necessidade — comanda tal evolução segundo um

processo, novo de cada vez, no qual o tempo tem sentido radical ou, melhor, se identifica consigo mesmo. Afirma Bergson ser preciso, a fim de entrar em contacto com a vida do espírito na sua verdadeira essência, usar um método directo de conhecimento, adaptado à vida, a que dá o nome de *intuição,* já que a razão especulativa disseca a evolução sem chegar a entendê-la. Bergson descortina, pois, no ser que mais íntima e imediatamente conhecemos — o nosso espírito — realidade livre e contingente que resulta inacessível a uma concepção racionalista baseada em causas necessárias. Descortina ainda que a evolução contingente e sempre original da vida precede (é anterior) à necessidade que governa o mundo externo, visto que a matéria, com a sua actuação necessária, é vida degenerada.

Franz Brentano, filósofo contemporâneo de Bergson, retoma uma esquecida teoria do aristotelismo escolástico: se se examinam em si mesmos, honestamente e sem preconceitos, determinados factos psíquicos, encontra-se-lhes uma característica que lhes é inerente: o que se chama *intencionalidade,* isto é, a propriedade de se referirem a algo, a outra coisa diferente deles mesmos, alheia ao pensamento. A sensação visual do encarnado — por exemplo —

informa-nos, antes de nada, que essa cor se diferencia das outras e depois que se trata duma realidade independente de mim, do meu pensamento, o qual não faz mais do que apontar-ma. Uma dor, ao contrário, é vivência ou facto psíquico dotado de uma qualidade precisa, que se não refere a outra coisa, a nada distinto de mim, mas antes — por falta de tal *intencionalidade* — ao que em mim mesmo sucede. Daqui provém a falsidade do idealismo, que define os factos psíquicos como meros acontecimentos do espírito e mutila a nossa experiência ao aceitar apenas um e ao negar arbitràriamente outro dos seus dados. Brentano influenciou uma escola filosófica chamada *fenomenologia* (de *fainomenon,* o que aparece), que pretende extrair dos factos psíquicos — sem processo de abstracção — as essências neles implicadas. A fenomenologia, cujo principal representante foi Husserl, tornou-se método de investigação usado com frequência pelo pensamento contemporâneo.

A experiência filosófica descobre, portanto, nesta época, uma realidade contingente — irredutível à necessidade do conhecimento científico — na própria interioridade do psíquico, e reencontra, por outro

lado, a objectividade exterior do conhecimento que os sistemas idealistas haviam negado.

A terceira ordem de factos que apressam a morte do racionalismo diz respeito ao campo dos acontecimentos históricos e políticos. Depois da Revolução Francesa e da instauração do regime constitucional, supunha-se ultrapassado o ambiente irracional de privilégios e lutas históricas e estabelecido o império da razão, da justiça e da ordem. Poderia prever-se como resultante uma aproximação da « era definitiva de cooperação e de progresso » a que se referiu Comte. No entanto, todos nós o sabemos, não foi esta a experiência dos cem últimos anos. Os povos são dilacerados por revoltas internas e as guerras parecem dia a dia mais generalizadas e angustiantes ; do subsolo da sociedade racionalmente organizada surgiram forças novas e ignoradas, de luta e decomposição : geram-se problemas de miséria, tirania e ódio que o homem não sabe defrontar e muito menos resolver. A mecanização, o poder crescente do Estado, a colectivização humana, constituem forças inteiramente históricas — irracionais — que o homem não pode dominar nem sequer explicar através da razão.

As três experiências encontram-se na mente do homem contemporâneo sob a forma duma só : não,

a razão humana não conseguiu dominar o mundo no qual habita ; mas — e isso é mais grave — o *mundo em si* não é controlável pela razão porque a sua mais radical estrutura escapa à compreensão racional. A realidade na qual vivemos não é por si mesma racional : é algo *existente,* contingente, flagrante, algo que *é assim* — e sobre o qual a razão pode actuar parcialmente, mas que poderia ter sido diferente em absoluto e com iguais possibilidades para a razão.

O homem actual, perdida já há tempos a crença na explicação sobrenatural ou religiosa, vê falhar agora a concepção racionalista que desde então lhe servira de suporte. Não lhe é possível já sentir-se dono, centro — talvez criador — duma estrutura universal que por si mesma se explica e em si mesma se apoia. Volta sùbitamente a experimentar a sensação do homem que — após um acidente — recupera os sentidos num lugar estranho e ignorado e paira num dos muitos planetas, no meio da escuridão dum mundo talvez sem sentido ; esforça-se, apesar disso, por caminhar, de misteriosos pontos de partida, em direcção a metas desconhecidas.

A descoberta da *existência,* quer dizer, da contingência ou irracionalidade inerentes ao que existe,

é a experiência fundamental feita pelo homem deste século. Isso o levou a adoptar no campo da Filosofia uma posição que pode chamar-se — em sentido lato — *existencialismo*. O capítulo seguinte tratará, em breves linhas, da génese e da natureza deste movimento — tìpicamente dos nossos dias — e das suas correntes mais importantes.

11. O existencialismo

CONSIDERA-SE SÖREN KIERKEGAARD — filósofo dinamarquês — precursor e iniciador do que é costume chamar hoje em dia, concretamente *existencialismo*. Kierkegaard era um homem de espírito atormentado por um suposto pecado de família cujo peso julgava sentir e também pelo grave defeito físico de ser corcunda. A existência concreta, o modo como cada homem está agarrado à Terra e ao seu

corpo, a miséria e a imperfeição do existir, tinham de aparecer-lhe com aguda e dolorosa intensidade.

Viveu Kierkegaard na primeira metade do século XIX, nos tempos áureos da burguesia liberal, quando a Filosofia parecia culminar na síntese do idealismo hegeliano. Assistiu às aulas de Hegel, o grande mestre do seu tempo ; ouviu as brilhantes exposições em que a realidade brotava, ideal e perfeita, do espírito absoluto, no curso das suas fases dialécticas. Tudo isto lhe pareceu artificioso e falso. Está antes em cada um a verdadeira realidade, com a sua opressão e a sua incerteza, com a sua agrura e a sua miséria, com a morte irremediável no final. Os próprios filósofos que falam como Hegel — diz Kierkegaard — empregam para se consolar na vida categorias muito diferentes das que usam nas solenes divagações. Tudo é mentira e hipocrisia, quando a Filosofia deve ser o campo da verdade e da sinceridade. A filosofia daquela época, segundo o filósofo dinamarquês, correspondia fielmente ao ambiente social : a burguesia egoísta e ávida a viver satisfeita num mundo oficialmente perfeito e livre, a ignorar por sistema os trágicos fenómenos do pauperismo, da incompatibilidade dos humildes com o seu meio,

da escravidão maquinista, que se geravam nas suas costas...

Só uma palavra obcecava o espírito de Kierkegaard, ao escutar os filósofos da época e ao ver o seu ambiente : *existência.* A existência é o dado fundamental e revela-se a todo o homem que sinceramente pensa e vive através dum sentimento que habita no fundo da sua consciência : a *angústia.* O homem angustia-se quando vê aquilo que existe e reconhece aquilo que, de igual maneira, *pode não existir,* e o *nada* em que tudo se apoia. « A angústia surge — diz Kierkegaard — quando o espírito quer formular uma síntese total, quando a liberdade compreende o seu próprio abismo e lança mão da finitude para sustentar-se ». « Tudo que existe inquieta-me — diz, noutro lugar —, desde o mais ínfimo mosquito até aos mistérios da religião ; tudo se me torna inexplicável, misterioso, e acima de tudo eu próprio ».

A angústia de Kierkegaard é, essencialmente, religiosa : vivemos num Universo livremente criado por Deus, mas entretemo-nos com o uso da nossa razão, com a engrenagem social que inventámos e vivemos no artifício, consciência ensurdecida, de costas para a autêntica realidade. A angústia em Kierkegaard con-

duz à busca de Deus e à nossa radical dependência de Deus.

Mas Kierkegaard passou inadvertido no seu tempo. Foi apenas uma voz que o ambiente afogou. Unamuno teve o grande mérito de ver com muitos anos de antecipação o enorme significado que hoje toda a gente lhe atribui como voz inicial duma nova posição e dum vasto movimento filosófico [1]. A filosofia de Unamuno está aliás em grande parte traçada sobre motivos kierkegaardianos.

O descobrimento da angústia, isto é, a percepção da existência e da radical insuficiência da visão racionalista é a nota original de Kierkegaard — que caracterizará como *existencialismo* a filosofia contemporânea.

O conceito de *existencialismo* pode entender-se de várias maneiras, conforme a maior ou menor amplitude que se lhe dê. Em sentido mais vasto, toda a filosofia que admita e reconheça a existência como algo diferente da essência, é existencialista. Serão

[1] Leonardo Coimbra escolheu, em 1936, para a colecção « Filosofia e Religião », que então dirigia, o livro de Kierkegaard « O Desespero Humano », o qual, segundo ele dizia, muito o impressionara. — *(N. dos Edit.)*.

pois existencialistas a Filosofia antiga e a Escolástica, e não o serão nem o racionalismo, nem o idealismo. Em sentido mais concreto, considera-se existencialista o pensamento cujo ponto de partida e movimento inspirador se estribam na *percepção* da *existência* como algo primordial, misterioso, irredutível à essência. É evidente a sua acção negativa relativamente ao frio essencialismo dos sistemas racionalistas. Deste ponto de vista, toda ou quase toda, a Filosofia dos nossos dias é existencialista, embora em muitos sistemas a existência sirva apenas de ponto de partida para uma transcendência (um ir mais além), quer no campo religioso, quer no metafísico. Tal foi o caso de Jaspers, de Berdiaeff, de Marcel... e do próprio Kierkegaard.

Há ainda um terceiro sentido — mais estrito — do existencialismo : o daqueles sistemas filosóficos a que a existência não se limita a servir de ponto de partida e de motivo inspirador, mas aos quais fornece o terreno em que se vão mover sem dele se afastarem um único momento. Assim sucedeu com o filósofo alemão Martin Heidegger e com vários franceses (Sartre, Camus, etc.), geralmente aceites como produtos característicos da época actual. Um e outro (o alemão e os franceses) representam, segundo

veremos, as duas facetas duma filosofia que se limita a afirmar o concreto e existente — a existência sem transcendência.

Considera Heidegger missão fundamental de qualquer filosofia aclarar o sentido do *ser,* do que significa *ser.* Para elaborar o seu sistema, baseava-se Kant na análise da ciência e da possibilidade dos juízos na ciência. Heidegger, porém, descobre que a ciência é um *actuar do homem,* isto é, algo que reflecte o modo de ser da pessoa que faz. À primeira de todas as realidades, onde o ser se colhe como seu sentido original, chama Heidegger o *Dasein. Dasein* é uma palavra alemã que, devido à impossibilidade de tradução exacta, se costuma transcrever nos vários idiomas. Significa *estar aí* e, em suma, refere-se ao homem como *atirado para a existência:* ser que existe no mundo e actua sobre as coisas, que tomam, antes de tudo, o aspecto de instrumentos do *Dasein.* A Filosofia, no dizer de Heidegger, não pode ser mais do que analítica interpretação do *Dasein.* Não é viável transcendê-lo até um mundo religioso ou ideal porque todo esse tipo de ideias ou de coisas se acha já implicado, inserido nele próprio.

Semelhante análise do *Dasein* revela imediatamente a contingência do seu ser. O *Dasein aparece* — sem que se explique como — na realidade, flutua durante toda a vida no *poder-não-ser,* ou seja suspenso sobre o nada; dentre as suas variadas e fortuitas possibilidades, apenas uma é necessária: o morrer. O *Dasein* é um «ser para a morte» *(Sein zum Tode).* Dentro desta estrutura fundamental na qual, segundo a análise existencial, o *Dasein* se move, verificam-se duas maneiras diferentes de actuar, de defrontar a realidade: a existência que Heidegger designa por *inautêntica* e a existência *autêntica.* A primeira — a inautêntica — é um entreter-se com as coisas, um entregar-se à trivialidade das relações sociais ou dos prazeres estéticos, um esquecer a tragédia profunda da existência. A autêntica, pelo contrário, é um abrasar-se na angústia, um viver consciente do trágico da existência, uma obcecação do destino final do existir: o nada, através da morte.

O existencialismo heideggeriano tem duplo significado na história do pensamento: constitui, por um lado, a aceitação do malogro definitivo da concepção racionalista e idealista, isto é, a descoberta da contingência e da finitude no ser que mais directa e imediatamente conhecemos: o *Dasein.* Mas, por

outro, responde ao postulado geral da Filosofia moderna, que exige ao homem *bastar-se a si mesmo,* sem recorrer a um mundo de realidades superiores, a uma ordem sobrenatural. Em Filosofia afirma esta síntese : « o homem não é efectivamente, o absoluto essencial e o centro da realidade que o racionalismo julgou, mas, apesar de contingente e limitado, é o único que existe e para além dele nada há ». A analítica do *Dasein* leva à inexplicabilidade e ao desespero : a realidade é apenas o homem finito lançado para uma existência incerta e desprovida de sentido, a apoiar-se no nada e fatalmente condenado à morte. É dada sem dúvida a cada homem uma possibilidade de salvar-se : aceitar a própria situação, opor aos factos um *sim* enérgico e auto-afirmar-se pela acção e pela luta.

Descortina-se claramente a influência de tal filosofia na posição da juventude alemã das fileiras do nacional-socialismo durante a última guerra mundial. Posição de desânimo, de cepticismo em relação a valores universais, mas fortemente voluntarista quando afirma e endeusa a própria existência colectiva — a raça e o estado germânico — e desesperadamente entregue ao combate, donde espera ver surgir o seu próprio ser, o sentido da sua vida.

Mas, como atrás ficou dito, esta é apenas uma das duas facetas do existencialismo : o existencialismo alemão. Filosofia de tragédia e desespero, é aceitação da contingência e da finitude e superação de ambas por um viver na constante presença da morte. O inverso será, por sua vez, irreflexivo e hedonista : o existencialismo interpretado pelos filósofos e literatos franceses do último pós-guerra. Se nada há senão a existência concreta do homem, apoiada e limitada — antes e depois — pelo nada, a consequência mais agradável será *profiter de la vie,* aproveitar-se da vida, que é uma só, irreversível, sem hipótese de repetição nem sanção ulterior. Segundo Jean-Paul Sartre, a existência precede — é anterior à essência. Quer dizer : o homem elabora essências, ideias e teorias depois da existência e em resposta a ela. O homem é um ser em opção constante : ao actuar livremente, constrói-se e define-se a si mesmo. Se, conforme diz Bergson, todo o passado está presente em cada instante da vida do homem, se a personalidade nasce daquilo que o homem viveu no processo acumulativo e irreversível do seu existir, deverá concluir-se que uma actuação mais intensa determinará uma personalidade mais rica.

A filosofia de Sartre pretende ser o que ele chama « um ateísmo coerente ». Segundo a sua opinião, a Filosofia moderna suprimiu a ideia de Deus ou deixou de basear-se nela, embora mantenha como suspensos no ar, os princípios morais que antigamente se consideravam mandamentos divinos.

Mas, diz Sartre, suprimida a existência de Deus, deve cair pela base a existência objectiva desses preceitos superiores ; a sua filosofia destina-se justamente a consumar tão lógicas consequências : não existe sobre o homem e antes do seu actuar concreto, nenhuma lei, nenhuma ideologia abstracta. O homem, pela sua acção, tudo cria, inclusive a própria moral. Ainda segundo Sartre, a única norma que deve reger essa actuação criadora do homem deduz-se do que denomina *engagement* (compromisso) ; o homem deve entregar-se, comprometer-se em cada acção, num actuar intensivo, responsável e repleto de experiências. Quando, porém, opta e actua, o homem não se compromete a si mesmo, compromete todos os outros homens com a sua acção ; se adiro, por exemplo, a um sindicato socialista, afirmo por meio desse acto a validade e a utilidade universal do socialismo ; se me caso, afirmo implìcitamente a conveniência da monogamia e do matrimónio como norma

geral. Desde que exista coerência entre o que faço e o que penso, isto é, se o meu pensamento não contradiz os pressupostos implícitos no meu acto, a acção é moral e nela transparece a sinceridade do *engagement* ou compromisso verídico. Uma vez neste plano de sinceridade ou coerência, posso actuar com plena liberdade : no final, serei criador do acto, da norma e da minha própria personalidade. O actuar, o comprometer-se intensa e constantemente, será o segredo da minha autocriação e a possibilidade de libertar-me.

Cita-se como característica do existencialismo de Sartre a seguinte frase da sua autoria : « O ateísmo tranquilo (dos filósofos racionalistas) suprimiu muito pouco de Deus : apenas a sua existência ; resta ao homem actual suprimir o resto para se fazer incinerar após uma vida de alegria ». Graças a sugestões destas e à excessiva tonalidade sexual que impregna a sua obra *O Ser e o Nada,* onde desenvolve a ideia de Camus sobre « as verdades únicas da carne », não é de admirar que Sartre fosse incensado pela juventude do último pós-guerra, — ávida de experiências e forçosamente dedicada ao momento presente — como o filósofo da sua época e do seu estado de espírito.

Nos nossos dias, a mentalidade existencialista impregnou todas as manifestações da vida e da cultura por forma semelhante ao que sucedeu no tempo de Kierkegaard em relação ao racionalismo. A « vida » e a « realidade » tornaram-se hoje causa sem apelo : qualquer teoria ou sistema normativo que vise a disciplinar a humana conduta parece antiquado ; o campo da novela ou do ensaio foi invadido pela biografia como vida dum homem determinado, perante situações concretas — , etc., etc.

Existencialismo trágico e niilista de Heidegger e existencialismo activista francês são — repetimos — verso e reverso duma concepção única, duma única posição ante a realidade. O homem do Renascimento, voluntàriamente desvinculado dos alicerces religiosos e estruturais em que toda a cultura assenta, julgou ver no racionalismo uma fundamentação segura : o ideal dum Universo a explicar-se por si mesmo. Derrubada nos últimos anos a concepção racionalista, devido à experiência cultural e histórica, o homem encontra-se só com a percepção angustiante da existência e um conhecimento meramente aproximado, historicista, da realidade. Mas não se rende todavia : não renuncia ao ideal de emancipação, ao moderno

imperativo de « bastar-se a si próprio » e, consequentemente, professa a *mundanidade* pura, ou seja, a vinculação do ser — do único ser possível — à realidade contingente e finita — efémera — em que nos inserimos.

O homem contemporâneo procura consolar-se ; e supõe tal « realismo », desprovido de qualquer tipo de normas e ideologias prévias e ùnicamente atento ao prático e ao eficaz, a posição mais coerente com o activismo da presente época e a mais susceptível de o libertar de entraves e de lhe dar impulso. Esqueceu-se, porém, de que a acção tem de se ordenar sempre a alguma coisa, quer dizer, que só tem lugar quando existe uma finalidade exterior a ela. Dentro da concepção monista (que admite um único ser), a acção não se explica visto carecer de objectivo. Por isso eram os povos orientais essencialmente contemplativos, quietistas. Por isso também, não se explica, no monismo idealista dum Hegel, o processo activo do espírito absoluto porque se é absoluto não existe motivo ou fim para tal movimento. Por isso ainda, o monismo dos existencialistas, que apenas aceita a realidade material e concreta na qual nos movemos, anula por si próprio o dinamismo da acção ao matar toda a espécie de ideais, tensões

e normas que sirvam, à mesma acção, de objectivo final.

É possível conceber uma actividade utilitária destinada à simples manutenção vital, mas só importa manter a vida desde que tenha um sentido e uma finalidade ; caso contrário, somem-se os dois termos do processo que mùtuamente se relacionam : manutenção e vida.

12. O presente e o futuro

A REACÇÃO EXISTENCIALISTA do nosso tempo constitui, sem dúvida, passo considerável para uma visão autêntica e coerente do Universo. O espiritualismo, que durante os últimos séculos se manteve na defensiva perante os ataques do materialismo e do determinismo — ambos provindos da orgulhosa concepção racionalista — parece tomar hoje a ofensiva e entrar vitorioso no próprio

campo das ciências físico-matemáticas. Se há cinquenta anos os filósofos se desculpavam de o ser e tentavam aparecer como cientistas experimentais, agora os cientistas têm que ser filósofos e as suas obras culminam numa orientação filosófica, geralmente espiritualista. É que se removeu um grande obstáculo que impedia a aberta e sincera busca da verdade : o racionalismo, prisma colocado ante as inteligências, que deformava a sua acção num sentido radicalmente inadequado.

O pensamento actual, no entanto, mostrou-se incapaz de forjar uma concepção filosófica ao mesmo tempo construtiva e transcendente. A fenomenologia, como vimos, reduz-se a um método de investigação ; o existencialismo não passa de visão negativa ou crítica baseada na *percepção da existência,* que coloca o homem de hoje em situação semelhante à dos primeiros filósofos-cosmólogos, quando principiaram a admirar-se da mutabilidade e da fugacidade da vida. O sistema de Heidegger apenas representa o desespero de quem sente não poder elevar-se acima desse mundo imperfeito e contingente e a impotência para lhe descobrir um fundamento e um sentido transcendentais. Posição análoga à do velho Heraclito que, nos alvores da Filosofia, lamentava a impossibi-

lidade de apreender o real por meio de conceitos. Quanto a alguns existencialistas franceses, nada mais se encontra neles do que a embriaguez e o desenfreamento que acompanham tantas vezes as situações desesperadas.

A explicação desta incapacidade construtiva é que não basta destruir ou remover o obstáculo entreposto ; é preciso recuperar o que se perdeu para a génese da cultura nos inícios da Idade Moderna, e que era como o germe da sua fecundação e do seu crescimento. Num olhar retrospectivo, podemos ver agora como as grandes figuras da Filosofia não surgiram isoladas em qualquer povo ou ambiente, antes se sucederam no seio da cultura greco-latina primeiro e da cultura cristã depois — ambas inseridas numa tradição filosófica desenrolada ao longo de muitos séculos. A explicação é que esse meio cultural assentava num esquema básico da realidade que estabelecia certa comunidade de ideias : aquilo que chamaremos a concepção *dualista* do Universo. Para a cultura clássica, tal esquema consistia na dualidade e na coexistência entre o mundo imperfeito e movediço das coisas concretas e o *logos* ou esfera superior inteligível. Este dualismo foi confirmado, na sua raiz última, pela concepção cristã do Mundo, que

assim provava a sua verdade intrínseca, embora ampliasse o referido esquema com as determinações positivas duma ordem sobrenatural. A era cristã mostra-se, pois, herdeira e continuadora, no plano da cultura, da era greco-latina. Ambas formam a coluna vertebral da cultura humana e a pátria da Filosofia.

Voltemos por momentos ao nosso exemplo do lago : se ao observador que espreita o fundo obscuro das águas se impõe uma pré-noção falsa daquilo que há-de ver, nela integrará o que descubra ; e isto desvaloriza o seu esforço. Destruída essa pré-noção, libertar-se-á do inevitável malogro : a tanto equivale o desfazer da concepção racionalista, que lhe servia de esquema prévio. No nosso lago havia contudo um princípio orientador — a ideia da cidade sepultada no seu fundo —, princípio não derivado dum capricho ou duma época, segundo aconteceu com o racionalismo, mas produto duma iluminação superior, duma fé aceite por todos naquele meio cultural, germe da sua civilização. A fé não predeterminará o conteúdo da Filosofia, mas será luz guiadora para que os olhos não se percam em estéreis e desesperadas sondagens. Nunca houve, de facto, tradição filosófica construtiva sem prévia orientação e dela

necessita precisamente a Filosofia na sua actual conjuntura.

As circunstâncias, no seu todo, são hoje muito diversas. A secularização e o abandono da unidade de crenças que em dada altura se julgou serem os meios de acabar com as lutas religiosas, aparecem agora como os grandes males que lançam o mundo em becos sem saída. No campo da Filosofia, malograda a aventura intelectual do racionalismo, só se julgam viáveis meras expansões existencialistas, que rematam no desespero ou no desregramento moral. No campo da política, uma vez caduca a época liberal que subentendia o normal funcionamento dum Estado constitucionalizado e jurídico, apenas há lugar para as tiranias e os dirigismos.

Qual será o futuro próximo da Filosofia ? Os homens de hoje precisam da antiga unidade de crenças ; só da fé religiosa brotam os impulsos interiores que levam à cooperação e ao sacrifício que a verdadeira sociabilidade reclama. Não os ilude já a pseudofé numa estrutura de valores morais e jurídicos (de estilo kantiano ou semelhante) que manteve a ordem nas últimas centúrias. Como Sartre reconhece, suprimida a existência de Deus, desaparecem esses valores prévios artificialmente ligados

entre si. Se apenas se acredita na vida, nos seus impulsos imediatos, na sua incessante evolução, pode a humanidade cair sob o domínio de estados puramente técnicos nos quais o destino do homem, a Filosofia, o próprio conceito da verdade fiquem subordinados a um organismo dirigente, simples criação circunstancial. Tal modo de viver e de governar poderia tornar-se automático, mas representaria trágico eclipse do espírito e portanto, da possibilidade de filosofar.

Pode acontecer também que a *percepção da existência* abra ao homem o caminho da humanidade, que a radical contingência do existir sugira a sua origem num Ser Necessário, e que, pelas estradas da fé e da isenção, os homens voltem a uma comunidade de crenças e de vontades. Só isto poderá, na actual conjuntura, salvar a Filosofia dos perigos a que aludimos e garantir-lhe um ambiente em que o seu esforço volte a ser fecundo, em que a compenetração dos espíritos torne possível um esforço construtivo e verdadeiramente humano.

O Renascimento da Metafísica no nosso século

PARADOXALMENTE, ATRAVÉS DAS SENDAS do existencialismo e do materialismo tecnocrático, a nossa época — o século XX — desembocou num pensamento profundamente metafísico, num autêntico renascimento da Filosofia. O nosso século ficará assinalado, segundo a opinião dum pensador contemporâneo, por nele ter ressurgido a metafísica após demorado eclipse.

Prestes a concluir este inventário histórico e a chegar à actualidade, impõe-se uma recapitulação das correntes de pensamento que a influenciaram e dos reflexos, por vezes imprevisíveis, que vieram projectar essas correntes nos grandes sistemas actuais e nas posições abertas, hoje sobre o futuro.

O vitalismo e a fenomenologia dos princípios do século, interpenetrando-se e completando-se, deram lugar primeiramente ao *existencialismo* (Heidegger, Sartre) a que já aludimos e cujo carácter de crise e transição sublinhámos e, através do existencialismo, à nova *filosofia do ser* (Scheler, Hartmann) que é com certeza o fruto mais sazonado e prometedor do nosso tempo. Este retorno à metafísica conjuga-se com um renascimento da *escolástica* católica *(neoescolasticismo)*, — outra das escolas filosóficas de maior projecção nos nossos dias.

O tema da intencionalidade em Brentano, de origem aristotélica, assim como o método fenomenológico, exercem influência decisiva na restauração da metafísica. Outras correntes que estudámos, contribuem também, a seu modo — por adesão ou por reacção — para o mesmo objectivo : a noção da vida como temporalidade e conexão de sentido, de Bergson e de Dilthey ; a concepção do valor na

escola de Bade ; a própria situação extrema de inumanidade que o marxismo apresenta na sua visão dum mundo conduzido apenas pela razão científica e pela organização tecnocrática...

Analisemos porém as escolas actuais do pensamento em que cristaliza, na plenitude do século XX, a Filosofia contemporânea. Falámos já das repercussões profundas que as ciências físico-matemáticas e a concepção positivista continuam a exercer sobre a Filosofia da nossa época. Surgem duas escolas com grandes pretensões sistemáticas dentro da mesma linha que inspirou há anos o neokantismo : o *neo-realismo* e o *neopositivismo.*

O grande protagonista do *neo-realismo* é o inglês Bertrand Russell (n. 1873). Intelectual dotado de profunda agudeza de espírito, tornou-se um dos mais populares e divulgados pensadores da actualidade. Embora apenas naturalista e racionalista, as suas teorias vão trazer um contributo ao novo pensamento metafísico : a reputação do idealismo dos empiristas ingleses. De G. E. Moore, cuja principal obra se intitula *Regulation of Idealism,* recebe precisamente essa concepção superadora e até a inspiração para o nome que dá ao seu sistema (neo-realismo). Segundo ambos os autores, o idealismo afirma

que não conhecemos senão os factos da consciência (ideias) e não podemos ultrapassar essa experiência ; mas isto é originado pela confusão entre os dois sentidos da palavra *ideia:* facto psíquico e realidade conhecida (na sua forma universal). Ora, o acto de conhecimento consiste exactamente na apreensão imediata da realidade exterior.

B. Russell principiou por se dedicar às matemáticas *(Principia Mathematica)* que se lhe afiguravam — como a todo o racionalista — o ideal cognoscitivo e o fulcro regulador da natureza. Seguidamente evolui num sentido estrito de empirismo ou sensualismo. Considera que a Filosofia não é mais do que uma teoria da ciência à qual estão vedados os acessos à realidade que não sejam os provenientes do conhecimento científico. A Filosofia destina-se tão-sòmente a relacionar os conhecimentos científicos e a colaborar no seu progresso através dos temas de investigação que lhe propõe. Embora o conhecimento nos ponha em relação com o mundo exterior, não conhecemos a matéria interiormente (a substância) ; apenas os dados sensíveis e as suas relações extrínsecas. Para Russell, o mundo não é mais do que um conjunto de dados sensíveis que coordenamos lógica e matemàticamente. Concepção anti-substancialista ou sensualista, faz lembrar o fenomenismo de Hume (página 298) mas diferencia-se dele do mesmo modo que o realismo se diferencia do idealismo : já não se trata de fenómenos psíquicos, mas de dados sensíveis reais. A moral de Russell pode recordar a de Lucrécio, na Antiguidade : se nada mais somos que uma partícula do Universo material — ou melhor, dum complexo sistema relacionador de dados sensíveis — , o ideal da vida consiste numa vivência serena e feliz, temperada com certa dose de filantropia favorável ao desenvolvimento da democracia.

A outra escola naturalista — *o neopositivismo* — nasceu por 1929 do chamado « Círculo de Viena », que reunia diversos pensadores e cientistas entre os quais se distinguiram R. Carnap (n. 1891) e H. Reichenbach (1891-1953). É apontado como último eco — e até exacerbação — do espírito cartesiano de rigor e de confiança na razão através da experiência e demonstração científicas. Os neopositivistas adoptam o atomismo gnoseológico de Russell, que vê na experiência um conjunto de dados objectivos, de meras relações externas sem apoio em verdadeiras substâncias. Não existe para eles outra origem do conhecimento que não seja a sensação e esta não

é interpretada no sentido subjectivo ou imanente dos primeiros empiristas mas sim como abertura à realidade exterior. Assim o único saber legítimo e progressivo reside na ciência físico-matemática (tese renovadora do positivismo) cuja característica é a *verificabilidade* ou possibilidade de se comprovar experimentalmente. A verdade ou sentido das proposições assenta na sua verificabilidade e esta tem de ser intersubjectiva (tese dos behavioristas). Para os neopositivistas, a Filosofia não passa de uma reflexão sobre a linguagem científica desde que esta seja concebida como expressão lógica das conexões físico-naturais.

A lógica não é para esta escola o mesmo que para os empiristas, isto é, simples elaboração relacionadora posterior à experiência ; as leis e estruturas lógicas têm antes carácter absoluto e *a priori* relativamente à experiência, embora vazias e tautológicas em si mesmas (incapazes de originar qualquer ciência). Destina-se a elaborar uma linguagem que sirva de estrutura e veículo de investigações à análise científica. Os neopositivistas têm em mente este mesmo objectivo quanto à elaboração de uma lógica científica e de uma *metalinguagem* universal.

Numa formulação posterior da doutrina, Reichenbach critica a identificação da verificabilidade intersubjectiva com o estado de certeza absoluta. Considera esta certeza como inexequível devendo o cientista contentar-se com uma *probabilidade* suficiente. O sentido de uma afirmação basear-se-á na possibilidade de verificar a sua probabilidade. Reichenbach ultrapassa deste modo o idealismo, não apenas até ao ponto de admitir o conhecimento de dados sensíveis objectivos (como Carnap e os outros neopositivistas) mas até ao ponto de admitir as *substâncias* ou *coisas* — tese esta que embora a considere meramente provável, reconhece como mais admissível e eficaz do que qualquer outra.

Ainda que se conte com elas para um retorno ao realismo, as correntes científicas examinadas, continuam a ser — tal como o marxismo — um prolongamento do racionalismo antimetafísico do século passado e mantêm-se em oposição mais ou menos absoluta com a *filosofia metafísica* dos nossos dias. São o vitalismo e a fenomenologia as correntes que mais convergem para esta renovação filosófica.

A primeira manifestação da nova atitude filosófica do século XX é, como dissemos, o *existencialismo*. Estamos já familiarizados com tal corrente, desde

os seus precursores (Kirkegaard) até aos seus mais recentes paladinos (Sartre) e apreciámos o que há nelas de reacção anti-racionalista, cuja utilidade como abertura a novos horizontes (religiosos ou metafísicos) é maior do que o seu conteúdo pròpriamente como sistema. Nesta ordem de ideias, é altura de aludirmos a um pensador de manifesta actualidade que a motivação religiosa — católica — levou a atingir um ponto filosófico intermédio entre o existencialismo donde partia e a nova corrente metafísica que passamos a expor. Trata-se do francês Gabriel Marcel (n. 1889) cujo pensamento, aliás um tanto assistemático e dispersivo, chegou a alinhar entre os mais influentes da época actual.

Marcel começa por meditar sobre o tema da *encarnação* (cada um de nós, homens, é um espírito encarnado). As relações que mantenho com o meu corpo não são de *ser* nem tão-pouco de *ter :* eu sou o meu corpo, mas este não se identifica com o meu eu nem posso afirmar que tenho ou possuo um corpo. Esta relação misteriosa leva Marcel a examinar a diferença entre *problema* e *mistério.* Problema é tudo quanto o meu conhecimento abarca, e olha ou pode olhar de frente ; mistério será pelo contrário algo em que se está inserido, que nos envolve e

compromete sem que seja possível abarcá-lo ou olhá-lo.

Na aceitação do mistério estará o princípio de toda a filosofia através da qual é revelada a existência do ser — algo radical e ignoto que não pode compreender-se pela redução a evidências simples e racionais como pretendia o cartesianismo. A realidade que eu sou aparece-me sob a forma de ser *in fieri,* em trânsito *(homo viator).* Marcel descortina nas relações — criadoras e autocriadoras — que esse *eu* mantém com o *tu* no diálogo tanto interior como exterior, a existência de um *tu* final, inobjectivável e absoluto, que é Deus. A fidelidade pessoal e a esperança que alimenta toda a vida humana patenteiam o triunfo culminante do homem em Deus pela superação da morte.

A segunda manifestação desta nova tendência filosófica instala-nos já numa *filosofia metafísica* do ser. Entre os que adoptaram esta posição merecem especial referência os alemães Max Scheler e Nicolai Hartmann.

Max Scheler (1874-1928) assenta o seu pensamento na fenomenologia de Husserl e pode ser considerado seu continuador embora acuse também influências de Nietzsche e de Bergson. Escritor suges-

tivo e apaixonado, aborda ao sabor do pensamento temas humanos — morais, religiosos e políticos. Espírito essencialmente religioso — e até católico convicto na sua fase de plenitude criadora — soube interpretar o fundo de ressentimento e de negativismo inerente aos sistemas racionalistas e laicistas (filantrópicos) dos dois séculos anteriores.

Scheler distingue três ordens do saber no homem : o *indutivo,* próprio das ciências positivas, que se determina pelo instinto de domínio e de utilidade ; o *de essências,* oriundo do espírito de contemplação desinteressado, e que tem por objecto as realidades *a priori ;* o saber *metafísico* ou de salvação, que nasce da conjugação dos outros dois, e se interroga acerca do ser e do destino do homem assim como do sentido do seu próprio ser.

Max Scheler designa por *a priori* (objecto do saber de essências) todas as unidades significativas (essências, proposições, estruturas) independentes de qualquer existência ou « posição » por parte do sujeito que as pensa. Segundo a sua opinião, não existe apenas um *a priori* cognoscitivo mas também um *a priori* emocional — ordem da preferência ou do amor, inacessível ao puro conhecimento mas que

a análise fenomenológica nos revela através duma particular referência intencional.

Isto leva Scheler a admitir no campo da realidades e simultâneamente com o *ser,* que se apreende por conhecimento sensível ou intelectual, o *valor,* isto é, a realidade ideal *sui generis* que se apreende por uma intuição emocional cujo acto é a avaliação. As coisas, para além de ser, *valem,* e o valor (utilitário, estético, moral, religioso ; etc.) será aquilo que as faz valer ou seja possuir a qualidade de *bens. Bem* é, na expressão de Scheler, o ser que detém um valor, o ser valioso. Esta ordem de ideias torna-o o maior teorizador da *doutrina dos valores* ou *axiologia* — uma das correntes mais características da Filosofia actual. Os axiólogos demonstram a existência do valor pelo facto de um sujeito, que conhece e compreende um objecto, poder conservar-se alheio ao seu valor enquanto esse valor é evidente para outro sujeito que não conhece nem compreende o dito objecto melhor que ele. Quando um homem olha uma catedral gótica, por exemplo, pode aperceber-se perfeitamente dos problemas arquitectónicos postos ao gótico e não alcançar a beleza da obra ou não experimentar ao vê-la os sentimentos de devoção ou exaltação religiosa que experimentaria um crente.

A seu lado, um homem porventura menos elucidado sobre os aspectos concretos do templo, vive no seu íntimo aqueles valores religiosos ou estéticos cerrados para o primeiro. E não é possível explicar a estes os referidos valores porque não se trata de compreensão intelectual mas sim de intuição ou contacto directo, sem nada de comum com o conhecimento sensível ou com a intelecção do objecto.

Uma vez determinada a existência do valor e o carácter intuitivo e emocional do acto através do qual é apreendido, abalança-se Scheler a estabelecer uma hierarquia no complexo mundo dos valores, essa parcela da realidade que a axiologia supõe ter descoberto. Os valores intuem-se no seu lugar próprio ou *hierarquia,* e essa hierarquia chega a estabelecer-se mediante vários critérios para avaliação dos mesmos (as suas estabilidades, possibilidades de difusão e fundamentação teleológica, a profundidade da sua satisfação...). No grau mais baixo da escala dos valores situar-se-á o *sentir sensível :* valor do *agradável* e contravalor do *desagradável.* Seguem-se-lhe em categoria os valores *vitais* ou biológicos : a *saúde,* a força, a agilidade cujos contravalores são a *doença,* a debilidade e o entorpecimento. Acima destes, os valores espirituais não vinculados à maté-

ria : valor *lógico* da *verdade,* com o seu contravalor da *falsidade ;* valor *estético* da beleza, com o contravalor da *fealdade ;* e, mais alto que todos, o valor *religioso* do *santo,* ao qual se opõe o *ímpio.* Considerados do ponto de vista de quem os possui, os valores dividem-se em valores *de pessoa* e valores *de coisa.* O valor moral é eminentemente de pessoa : a *bondade* atribui-se à pessoa que a tem e só depois aos actos que pratica : é moralmente bom aquele cujas preferências se adaptam à hierarquia de valores. Os valores de coisa (utilidade dum objecto, beleza duma paisagem) são levados a efeito pela pessoa. Assim se compreende que os axiólogos definam a pessoa como sujeito detentor e realizador de valores.

Tal como o existencialismo, a axiologia toma certo carácter reaccionário. A tendência para separar totalmente os *juízos de ser* dos *juízos de valor* predominava quase desde a origem do racionalismo moderno. Os juízos de valor haviam sido considerados extracientíficos e interpretados como meras reacções subjectivas, alheias à própria realidade que é o ser indiferente, objecto da ciência físico-matemática. (Veja-se Locke, pág. 290). Segundo o cientismo racionalista, toda a realidade seria redutível a um sistema de átomos regido por leis matemáticas :

tanto a qualidade como o valor constituiriam modos subjectivos de reagir perante o real. A Filosofia moderna bate-se pela objectividade do valor e fá-lo de forma tão radical que chega a considerá-lo como algo independente do ser, realidade ideal (de tipo platónico) que vale por si própria : é este o significado da teoria dos valores ou axiologia nos nossos dias. A filosofia aristotélico-escolástica não via a necessidade duma discriminação entre o ser e o valor ; fundamentava o valor (o bem) no ser como uma relação real de coordenação de uns seres com os outros, em virtude da lei geral de harmonia que preside ao Cosmos e faz de uns seres os aperfeiçoadores de outros e por isso mesmo *valiosos* para eles.

Culmina em Nicolai Hartmann (1882-1950) esta linha de pensamento metafísico. A sua construção filosófica, dum sóbrio clacissismo, procura sempre o apoio de evidências concretas e fundamenta-se em análises penetrantes. Influenciado sobretudo por Aristóteles, recolhe e desenvolve também a fenomenologia de Husserl e a teoria dos valores.

Segundo Hartmann, o conhecimento e a ciência enfrentam o *ser* desde a sua origem : todo o pensamento, visto ser intencional, é pensamento *de alguém* e esse alguém supõe o ser transcendente, extra-

-subjectivo. A própria vida, essa actividade original que se não explica nem mecânica nem finalìsticamente, supõe a metafísica. Quer o positivismo quer o idealismo negaram a raiz metafísica que preside a todo o conhecimento mediante argumentos sofísticos e preconceitos que tanto mutilam a realidade como o conhecimento. Entre outros, o chamado « princípio de consciência » (o objecto do conhecimento está na consciência — *em mim* — e não pode existir *em si*) ; e o princípio mecanicista, segundo o qual o sentido e o valor das coisas se compreendem ùnicamente em e através de uma subjectividade e devido à existência desta. Mas, embora se admita a transcendência do fenómeno (o seu « ir mais além » do conhecimento), resta a dúvida de que exista de facto algo *em si* que justifique a metafísica. E surgem o que Hartmann classifica de *actos emotivo-transcendentes* — os que nos põem em contacto directo com o ser real pela *resistência* reveladora da sua *substancialidade,* do seu carácter *em si.* Distingue Hartmann, destes actos, os *emotivo-receptivos,* como viver, padecer, etc., os *emotivos-prospectivos,* como a ansiedade, a curiosidade, etc., os *emotivos-espontâneos,* como desejar, actuar, etc. Em todos eles o sujeito « choca » com a realidade como *ser-em-si.*

A carga entitativa de pessoa aparece-me, especialmente no que diz respeito à minha relação com os outros, como o contacto entre dois absolutos. Estes actos confrontam-nos, talvez mais do que os de puro conhecimento, com uma conexão total de vida e situam-nos dentro dela. Daí, Hartmann proclamar, em oposição a Descartes, que a vivência duma realidade exterior tem o mesmo carácter imediato que a experiência interna do Eu.

A ontologia de Hartmann distingue quatro *esferas* dentro do ser e vários *níveis* dentro de cada uma delas. Duas destas *esferas* são primárias ou originais : o *ser real* e o *ser ideal* (essências, valores, entidades matemáticas). Ao inverso de Platão, defende que o ser ideal é inferior ao real, já que este representa o âmbito do essenciável. As outras duas *esferas* são derivadas ou secundárias : a esfera do *conhecimento* e a esfera *lógica*. Cada uma destas esferas do ser ocorre a vários níveis de profundidade e de complexidade. Assim, encontramos no ser real : a *matéria*, a *vida*, a *consciência* e o *espírito* ; no conhecimento : a *percepção*, a *intuição*, o simples *conhecer* e o *saber* ; no lógico : o *conceito*, o *juízo* e o *raciocínio*. Cada nível inclui virtualmente as perfeições dos seus inferiores. Hartmann completa esta

divisão do ser com o que intitula *Esquema de categorias que regem o mundo real*. Expõe, quanto ao mundo, duas leis pertinentes às quais o ser responde a diversos níveis e esferas : a *lei da força* (o inferior é mais forte do que o superior) e a *lei da liberdade* (o superior é mais livre ou autónomo do que o inferior).

O ser *espiritual*, o nível mais alto dentro do ser real, merece a Hartmann análise minuciosa visto ser o que directa e constitutivamente interessa ao homem. Distingue três formas ou modos de ser no ser espiritual : o espírito *pessoal*, o espírito *objectivo* e o espírito *objectivado*. Engloba os dois primeiros na designação de *espírito vivo* que se caracterizam pelo ser real, individual (ou individualizado), existente e temporal. O ser espiritual vivo (seres espirituais singulares ou realizações objectivas vivas, como o espírito dum povo) é *processo*, isto é, ser temporal acumulativo e irreversível. É inespacial, embora vinculado a um espaço — depende do ser corporal (espacial) que maneja com relação e independência idênticas às daquele que domina para com as realidades dominadas. É ainda *actual*, volvido para um instante sempre presente. É, finalmente, *pessoa*, modo de ser do indivíduo espiritual (livre e racional)

que não se pode definir conceptualmente, à semelhança dos modos concretos de ser, mas apenas se pode descrever.

A difusibilidade é característica do espírito : os produtos do espírito pessoal objectivam-se em expressões que desse modo se desvinculam do sujeito que as criou e se transmitem de uns espíritos a outros, formando uma realidade espiritual objectiva (o espírito dum povo, duma civilização, etc.) com as mesmas características do espírito vivo de cada uma das pessoas. Tal espírito objectivo não é de facto substância ou totalidade que prevaleça ante as pessoas concretas (ao inverso de Hegel e dos totalitários). Hartmann conclui designando por espírito *objectivado* os produtos do espírito vivo enquanto perduráveis e matéria de conhecimento exterior e de ciência.

Merecem ainda referência especial dentro desta corrente metafísica, com suas variantes de personalismo e de axiologia, o inglês A. N. Whitehead (1861-1947) que deu os primeiros passos na senda do cientificismo de Russell mas atingiu posteriormente uma metafísica de base dinâmica enquanto relacionada com o ser deste mundo e platonizante enquanto relacionada com o dever-ser das essências ideais ; e ainda os autores da corrente espiritualista

francesa, sobretudo Louis Lavelle (1883-1951) e René Le Senne (n. 1882). Entre os espanhóis influenciados pela teoria dos valores, haverá que citar Manuel García Morente (1888-1942) e os professores J. Zaragüeta (n. 1883) e J. Zubiri, autores independentes de inspiração aristotélico-escolástica, o primeiro dos quais não será alheio ao pensamento bergsoniano e o segundo a Heidegger e à fenomenologia.

Simultâneamente com a restauração da metafísica — cuja inspiração aristotélica é evidente de Brentano a Hartmann —, assiste a nossa época ao reflorescimento da filosofia escolástica e, em especial, do tomismo. Na sua esteira multiplicam-se figuras de oradores e discípulos a enriquecer com pontos de vista luminosos a problemática filosófica actual ; chega a alinhar entre as grandes escolas da filosofia contemporânea. Apontem-se os nomes do cardeal Mercier (1851-1926), grande impulsionador da neoescolástica através da Universidade Católica de Lovaina ; de Sertillanges (1863-1948) ; de Garrigou-Lagrange (n. 1877) ; de Gilson (n. 1884) ; de Grabmann (1875-1949) ; de Maritain (n. 1882). Em Espanha destacar-se-ão, depois da extensa e brilhante recompilação do pensamento hispânico —

ortodoxo e heterodoxo — levada a cabo par Menéndez Pelayo (1856-1912), Gómez Izquierdo (1870--1930), Antonio Amor Ruibal (1869-1930) e o dominicano P. Ramírez Dulanto (n. 1871), sem falar de outras personalidades, quer universitárias quer eclesiásticas, cuja obra está ainda em pleno desenvolvimento.

Índice Onomástico

Abelardo (Pedro), 169, 193 a 197, 217, 235, 241.
Afonso X-o-Sábio, 205.
Agostinho (Santo), 165, 169, 171 a 179, 188, 194, 218, 235.
Alberto Magno (Santo), 169, 210.
Alexandre de Macedónia, 102, 136, 137.
Alfarabi, 202.
Alkindi, 202.
Anaxágoras, 80, 82.
Anaximandro, 61, 65, 66.
Anaxímenes, 61, 65.
Anselmo (Santo), 169, 186, 188, 189, 190, 214, 235, 268.
Aristóteles, 23, 24, 27, 33, 38, 39, 51, 61, 64, 79, 82, 99, 101 a 118, 121, 145, 152, 168, 181, 192, 194, 195, 201, 203, 205, 206, 208, 210, 211, 216, 232, 244, 247, 261, 276, 320, 408.
Arquimedes, 264, 316.
Averróis, 203, 204, 208.
Avicena, 202.

Balmes, 342.
Berdiaeff, 377.
Bergson, 33, 260, 365, 368, 381, 396, 403.
Berkeley, 260, 296, 297, 298, 299, 336.
Bernardo (São), 169, 193, 197, 198, 235, 241.

Boaventura (São), 169, 223, 224, 226.
Boécio, 169, 181, 184.
Brentano, 118, 260, 368, 369, 396, 413.
Buridan, 227, 228.

Camus, 377, 383.
Carnap (R.), 399, 401.
Cassiodoro, 169, 181.
Cícero, 61, 141.
Cleantes, 122.
Coimbra (Leonardo), 376.
Comte, 304, 371.
Condillac, 293.
Confúcio, 60.
Cósroe (Rei da Pérsia), 180, 201.

D'Alembert, 303.
Dante, 243, 244.
Demócrito, 80, 81.
Descartes, 25, 41, 254, 259 a 273, 276, 277, 280, 286, 289, 290, 291, 410.
Deussen, 60.
Diderot, 303.
Dilthey, 396.
Diógenes, 76, 81.
Domingos (São), 222.
D. Raimundo (Arcebispo), 205.
Dulanto (P. R.), 414.

Einstein, 364.
Empédocles, 80.
Engels, 355.
Epicuro, 129, 130, 131 a 137, 141.
Erígeno (João Escoto), 169, 184, 186, 187, 188, 235.
Escoto (Duno), 169, 223, 226, 227, 229, 231, 232.
Espinosa, 260, 273, 278, 279, 280, 281, 283, 286.

Fichte, 260, 336, 337, 338, 341, 342.
Fílon, 61, 149.

Fonseca (Padre Pedro da), 250.
Fourier, 352.
Francisco de Assis (São), 222, 241.

Galeno, 316.
Ganivet, 144.
Garrigou-Lagrange, 413.
Gilson (E.), 413.
Gomez Izquierdo, 414.
González (D.) *(Gundisalvo)*, 205.
Grabmann, 413.
Gregório IX (Papa), 206.
Gurvitch (G.), 356.

Hartmann (N.), 396, 403, 408, 409, 410, 411, 412, 413.
Hegel, 259, 260, 336, 338, 339, 340, 341, 364, 374, 376, 385, 412.
Heidegger, 260, 377, 378, 379, 381, 382, 384, 388, 396, 413.
Heisenberg, 364.
Heraclito, 33, 61, 71, 73, 76, 77, 80, 81, 90, 112, 113, 388.
Hesíodo, 65.
Hume (D.), 41, 260, 298, 311, 322, 399.
Husserl, 403, 408.
Huxley (A.), 9.

Isidoro de Sevilha (Santo), 169, 181.

James (W.), 118.
Jaspers, 377.
Jeová, 164.
João (São), 178.
João de São Tomás (Frei), 250.
Justiniano (Imperador), 180, 201.
Justino (São), 167, 168, 169.

KANT, 33, 44, 259, 287, 311, 313 a 333, 336, 378.
KIERKEGAARD, 260, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 384, 402.
KRAUSE (Ch.), 342.

LAPLACE, 257, 259, 285.
LAVELLE (L.), 413.
LEFEBVRE (H.), 356.
LEIBNIZ, 25, 29, 260, 273, 281 a 287, 289, 290, 314.
LEONARD DE VINCI, 245.
LE SENNE (R.), 413.
LEUCIPO, 80, 81.
LOCKE, 41, 260, 290 a 296, 298, 309, 310, 340, 407.
LUCRÉCIO, 61, 139, 141, 399.
LUTERO, 248.

MAIMÓNIDES, 203, 204.
MALEBRANCHE, 260, 273, 277, 278, 282, 286.
MANÉS, 172.
MARCEL (G.), 377, 402, 403.
MARITAIN (J.), 413.
MARX, 341, 344 a 358.
MELÂNCTON, 248.
MENÉNDEZ PELAYO, 414.
MERCIER (Cardeal), 413
MERLEAU-PONTY, 356.
MIGUEL ÂNGELO, 245.
MOERBEKE, 211.
MOISÉS, 167.
MOLINA, 250.
MOMMSEN, 127.
MONDOLFO (R.), 356.
MONTESQUIEU, 127.
MOORE (G. E.), 397.
MORENTE (M. G.), 413.

NIETZSCHE, 403.

OCCAM, 169, 231 a 234.

PANÉCIO, 122.
PARMÉNIDES, 33, 61, 73, 74, 76, 77, 80, 82, 90, 98, 109, 112, 114, 203.

PAULO (São), 144.
PETRARCA, 243.
PITÁGORAS, 48, 67.
PLATÃO, 39, 60, 61, 70, 79, 85, 89 a 98, 106, 114, 116, 118, 149, 151, 152, 181, 192, 197, 224, 244, 245, 261.
PLOTINO, 61, 147, 150, 151, 153 a 156, 176, 184, 187.
PORFÍRIO, 184.
POSIDÓNIO, 122.
PROTÁGORAS, 84.
PROUDHON, 352.

RAFAEL, 245.
REICHENBACH (H.), 399, 401.
RICARDO, 346, 352.
ROSCELINO, 191, 194, 233.
ROUSSEAU, 303, 306, 307.
RUIBAL (A. A.), 414.
RUSSELL (B.), 397, 398, 399, 412.

SARTRE, 260, 356, 377, 381, 382, 383, 384, 385, 391, 393, 396, 402.
SCHELER (M.), 403, 404, 405, 406.
SCHELLING, 260, 336, 337, 338.
SCHOPENHAUER, 60, 341.
SÉNECA, 61, 122, 127, 139, 142, 143, 144, 145.
SERTILLANGES, 413.
SHAW (B.), 98.
SÓCRATES, 61, 79, 80, 84, 85 a 88, 254.
SUÁREZ, 250.

TALES DE MILETO, 61, 63.
TERTULIANO, 167, 168, 169, 235.
TOMÁS DE AQUINO (São), 40, 118, 169, 170, 190, 195, 207 a 223, 227, 228, 229, 232, 235, 243, 271, 320.
TURGOT, 346.

Vitória, 250.
Vives, 250.
Voltaire, 303.

Whitehead (A. N.), 412.
Wolff (Ch.), 29, 287, 314.

Xenofonte, 85.

Zaragüeta (J.), 413.
Zenão de Cício, 122, 125.
Zenão de Eleia, 75, 76, 80, 110.
Zubiri (J.), 413.

As notas das páginas 80, 81, 82 são devidas ao Dr. António José de Brito.

Índice Geral

Que é Filosofia? 13

O pensamento filosófico 15. Divisão da Filosofia 27. Utilidade da Filosofia 35.

A Filosofia na Antiguidade 55

Os Gregos e o culto da razão 57. Os primeiros filósofos cosmólogos 63. Pitágoras e a sua escola 67. Heraclito e Parménides 71. Os sofistas e Sócrates 79. Platão 89. Aristóteles 101. O estoicismo 121. O epicurismo 129. Lucrécio e Séneca 139. Plotino 147.

A Filosofia Cristã Medieval 157

Cristianismo e Filosofia 159. Santo Agostinho 171. O problema dos universais 183. Abelardo e S. Bernardo de Claraval 193. O acolhimento feito a Aristóteles no Ocidente 201. São

Índice Geral

Tomás de Aquino 207. A' Filosofia do Franciscanismo 221. A decadência escolástica : Occam 231.

A Filosofia Moderna **239**

Aspecto negativo 241. Aspecto positivo da filosofia moderna : o racionalismo 253. Descartes 261. Malebranche, Espinosa, Leibniz 273. O empirismo inglês 289. O « Século das Luzes » e a Revolução Francesa 301. Emmanuel Kant 313. O idealismo alemão 335. O marxismo 343. A Filosofia actual : crise do racionalismo 363. O existencialismo 375. O presente e o futuro 389.

O Renascimento da Metafísica no nosso século **393**

Índice Onomástico **415**

Corrigenda 426.

Corrigenda

Pág.	*linha*	*onde se lê:*	*leia-se:*
29	4	Wolf	Wolff
61	12	Anaximenes	Anaxímenes
65	22	»	»
80	14	Clazomena	Clazómenas
80	16–17	*sigomata*	*rizomata*
80	22	ou	ora
80	23	para	pela
82	8	*spermatas*	*spermata*
82	12	*spermatas*	*spermata*
82	25	ordenou-se	ordenou-as
108	22	Cosroes	Cósroe
196	10	Eloisa	Heloísa
198	20	*petentibus*	*penitentibus*
201	5	Cosroes	Cósroe
207	6	*Summas*	*Sumas*
321	23	*aiscesis*	*aistesis*

Nas páginas 75, 80, 110, onde se lê: Zenão de Elea leia-se: Zenão de Eleia. Nas 223, 226, 228, 229, onde se lê: Duns Escoto leia-se: Duno Escoto.

ESTA OBRA
acabou de se imprimir
na Imprensa Portuguesa
em Novembro de 1968

Paulo Machado de Lacerda

De tal modo que nenhum estudante de Direito, de Economia, de Política ou mesmo de Ciências Físico-Naturais pode hoje entregar-se à sua especialidade sem um certo conhecimento da Filosofia e da evolução dos grandes sistemas.

. . . . . .

Ao escrever o presente livro, pensei muito especialmente nos alunos que vão iniciar os seus estudos universitários. O conhecimento das grandes correntes filosóficas deve ser-lhes imprescindível, ao manusearem os textos divulgados na Universidade.

Sentir-me-ei bem compensado se neste trabalho — que não tem outra aspiração que a da síntese nem outro valor que o da clareza — conseguir que alguns dos leitores relacionem ideias antes dispersas ou encontrem incentivo para se dedicarem à especulação filosófica.

RAFAEL GAMBRA

Na mesma colecção :

QUE É O COMUNISMO?
por Jean Daujat

QUATRO MEDITAÇÕES SOBRE O FILÓSOFO
por L. Ribeiro Soares

A EVOLUÇÃO SEGUNDO TEILHARD DE CHARDIN
por Eusébio Colomer, S. J.